

BIBLIOTECA HERDER

SECCIÓN DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

VOLUMEN 17

INICIACIÓN TEOLÓGICA

III



BARCELONA
EDITORIAL HERDER

1964

INICIACIÓN TEOLÓGICA

POR UN GRUPO DE TEÓLOGOS

TOMO TERCERO

LA ECONOMÍA DE LA REDENCIÓN

-

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1964

Versión española por los PP. Dominicos del Estudio General de Filosofía de Caldas de Besaya (Santander), de la 2.^a edición de la obra *Initiation Théologique*, IV, del P. A. M. HENRY, O. P., y un grupo de teólogos, publicada por Les Éditions du Cerf, París 1955

Primera edición 1961

Segunda edición 1964

NIHIL OBSTAT. LOS CENSORES: RR. PP. CANDIDUS ANIZ, O. P., Doctor S. Theolog.,
y VICTORIANUS RODRÍGUEZ, O. P., S. Th. Lector

IMPRIMI POTEST. FR. ANICETUS FERNÁNDEZ, O. P., PRIOR PROVINCIALIS

NIHIL OBSTAT. ANTONIUS SOLANO, T. O. P., CENSOR

IMPRIMATUR. Santanderii, 5 maio 1958

JOSEPHUS, EPISCOPUS SANTANDERIENSIS

© Editorial Herder, Barcelona 1961

ES PROPIEDAD

Depósito Legal. B. 25 - 1964 N.º R. M. 919-59

PRINTED IN SPAIN

Imprenta Altés, S. L. - Calle Tuset, 17 - Barcelona
Reproducción offset. GRAFOS, S. A. Paseo Carlos I, 157 - Barcelona-13

SIGLAS BÍBLICAS

Abd	Abdias	Iud	Jueces
Act	Hechos de los apóstoles	Iuda	San Judas
Agg	Ageo	Iudith	Judit
Amos	Amós	Lc	San Lucas
Apoc	Apocalipsis	Lev	Levitico
Bar	Baruc	1-2 Mac	Macabeos
Cant	Cantar de los Cantares	Mal	Malaquías
Col	Colosenses	Mc	San Marcos
1-2 Cor	Corintios	Mich	Miqueas
Dan	Daniel	Mt	San Mateo
Deut	Deuteronomio	Nah	Nahum
Eccl	Eclesiastés	Neh	Nehemías
Eccli	Eclesiástico	Num	Números
Eph	Efesios	Os	Oseas
Esdr	Esdras	1-2 Par	Paralipómenos
Esther	Ester	1-2 Petr	San Pedro
Ex	Éxodo	Phil	Filipenses
Ez	Ezequiel	Philem	Filemón
Gal	Gálatas	Prov	Proverbios
Gen	Génesis	Ps	Salmos
Hab	Habacuc	1-4 Reg	Reyes
Hebr	Hebreos	Rom	Romanos
Iac	Santiago	Ruth	Rut
Ier	Jeremías	Sap	Sabiduría
Iob	Job	Soph	Sofonías
Ioel	Joel	Thes	Tesalonicenses
Ioh	Evangelio según San Juan	Thren	Lamentaciones
1-3 Ioh	Epístolas de San Juan	1-2 Tim	Timoteo
Ion	Jonás	Tit	Tito
Ios	Josué	Tob	Tobías
Is	Isaías	Zach	Zacarías

OTRAS SIGLAS

AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis</i> , Roma 1909 ss.
BAC	«Biblioteca de Autores Cristianos», Madrid.
CG	Contra Gentiles.
CIC	<i>Codex Iuris Canonici</i> .
CSIC	Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.
CT	«La Ciencia Tomista», Salamanca 1910 ss.
DTC	<i>Dictionnaire de Théologie Catholique</i> , París.
Dz	HENRICI DENZINGER, <i>Enchiridion Symbolorum</i> , Herder, Friburgo-Barcelona ¹ 1957. Traducción española: <i>El Magisterio de la Iglesia</i> .
EB	<i>Enchiridion Biblicum</i> , Roma 1927.
PL, PG	MIGNE, <i>Patrologiae Cursus completus; Series latina</i> , París 1884 ss; <i>Series graeca</i> , París 1857 ss.
PUF	Presses Universitaires de France, París.
RSR	«Revue des Sciences Religieuses», París.
ST	Suma Teológica.

INTRODUCCIÓN

La teología es la ciencia de Dios. No le interesan las cosas en sí mismas sino en su relación con Dios, es decir, en la manera en que dependen de Dios, su autor y su ejemplar, o en la manera en que vuelven hacia Él, que es su fin. Este doble punto de vista ha presidido el plan de nuestro estudio en sus dos primeras partes: en la primera hemos considerado la manera según la cual las criaturas proceden de Dios y cómo Él las gobierna; en la segunda, cómo el hombre, criatura espiritual e imagen de Dios, vuelve hacia su fin y su bien-aventuranza.

Esta consideración circular no agota, sin embargo, el estudio de las cosas divinas que nos han sido reveladas. El hombre, en efecto, se apartó del camino que le llevaba a su Autor, y ha querido Dios, en su misericordia, enviar a su Hijo y salvar al hombre. Para completar nuestro estudio teológico hemos de estudiar todavía, por tanto, la vida, muerte y resurrección de nuestro Salvador y toda la economía de los hechos, de los «misterios», de los dones y de los medios, que concurren a la obra de nuestra salvación.

Muchos lectores se extrañarán quizá de que no abordemos el misterio de nuestra salvación, sino en esta tercera y última parte. A esta cuestión — o a esta objeción — respondemos, con los cinco puntos siguientes:

1. Fidelidad a Santo Tomás.

Nuestra intención no es presentar aquí una teología nueva, una nueva consideración del dato revelado, por interesante que esto pueda ser, sino iniciar a los principiantes, a los estudiantes, en la teología tradicional. Por eso nos hemos propuesto transmitir, de la manera más clara que nos sea posible, la teología común de la Iglesia, apoyándonos en su doctor común, que, según la afortunada expresión del padre LIÉGÉ, «ha introducido en su teología el menor número de elementos de pensamiento puramente sistemático» (tomo I; página 229). Ésta es la causa por la que nosotros hemos adoptado también su plan.

Pero esta primera razón no sería más que una excusa — la excusa de la fidelidad — si el plan en sí mismo, no obstante esta objeción que

desde hace siete siglos se le viene haciendo, no encerrara su valor y sus razones. Éstas ya las hemos dado en nuestro primer tomo (páginas 223-227). Sólo insistiremos aquí, por tanto, en poner de relieve algunos puntos importantes.

2. Teología y no espiritualidad o pedagogía.

La primera función de la teología, que es su función primordial, es la de informarnos sobre lo que se puede decir y no se puede decir de Dios y sus misterios. La teología es de este modo una gramática, a su manera. ¿Puede decirse o no puede decirse, por ejemplo, que «Dios ha sufrido» o que «Dios murió», que «Cristo asumió toda la naturaleza humana», que «la inmaculada Concepción es un privilegio de la maternidad divina», que «la absolución del penitente constituye por sí sola toda la forma del sacramento de la penitencia»? Y así de lo demás. La teología no debe dejar sin respuesta ninguna de estas cuestiones. Y este cuidado gramatical, que no es solamente, conviene decirlo, cuidado de purista, lleva consigo toda suerte de exigencias de planteo y desarrollo, a las cuales parece responder perfectamente el plan de la Suma Teológica de SANTO TOMÁS. Si se quiere, por ejemplo, empezar la teología por el estudio de Cristo, se corre el riesgo de confundir los atributos de su divinidad con los de su humanidad y hacer así la peor de las teologías.

La preocupación piadosa, si impide los discernimientos previos, debe ser, en teología, severamente criticada, pues es abusar de la devoción — o de la espiritualidad — el apoyarse enteramente en ella para construir una teología. Ésta tiene normas objetivas propias que el teólogo debe respetar, cualquiera que sea el movimiento de devoción por el que se incline, y tanto más cuanto que siendo más fervoroso corre el peligro de no descubrir las desviaciones posibles de una determinada piedad.

Sin embargo, no es preciso decir que no será nunca abusar de la teología apoyarse en ella para alimentar la vida espiritual. Pero sus frutos maduran lentamente: exigen una gran familiarización, un estudio asiduo, una depuración de pensamiento, unas abstracciones, un aparato técnico que no soportan ciertos espíritus demasiado ávidos de resultados inmediatos. Aquellos que quieren recoger en seguida para su vida interior una cosecha espiritual de ayudas y consuelos harán bien en no pasar por esta ascesis. Rápidamente quedarían defraudados, aunque sin motivo. La teología que nosotros les presentamos no es una «espiritualidad» de la que puedan gustar sin esfuerzo el jugo delicioso.

La teología no es una pedagogía para adolescentes, ni, a fortiori, para niños.

Se encuentran a veces catecismos para niños hechos según el plan de la Suma de Santo Tomás. Ciertamente, nos parece que este plan es mejor que el de algunos otros catecismos que se inspiran en el racionalismo kantiano. Pero hay otras cosas más importantes que hacer que meter tales construcciones en la cabeza de los niños que no

Introducción

conocen todavía la historia sagrada, no han orado jamás con los salmos y a los cuales no se les hace aprender de memoria el evangelio de las bienaventuranzas que es la carta fundamental de nuestra religión, o el himno a la caridad de 1 Cor 13. Si existe una relatividad y una flexibilidad necesarias en el reparto de las materias y la organización del saber teológico, esta flexibilidad es mucho más indispensable aún cuando las necesidades de los espíritus son diversas. El cultivo de la fe en los niños pide que no se omita el enseñarles los fundamentos, comenzando por el Evangelio de Jesucristo, al pie de la letra, y que no se descuide una cierta educación concomitante del espíritu y del corazón, del ser todo entero, puesto que esta enseñanza y esta educación fundamental son supuestos básicos para aquellos a quienes se ordena la teología.

Saquemos de aquí tres conclusiones:

La teología no busca inmediatamente «alimentar» el alma del fiel, sino darle una inteligencia clara y viviente de los datos de su fe. Si es estudioso y perseverante, su vida interior necesariamente se aprovechará de ella y los frutos que de ahí sacará, aunque lentos en su madurar, serán más grandes y más sabrosos, más fecundos también, que aquellos que podría recoger inmediatamente en un libro de espiritualidad.

La teología no responde por sí sola a todas las aspiraciones de los espíritus y de las almas. Es necesario que existan a su lado muchas otras obras: catecismos, manuales, libros de espiritualidad, etcétera, que respondan a diferentes edades o a diferentes etapas del cultivo de la fe, o a diferentes necesidades de las almas.

Aun en el nivel científico, en el que la teología trata de situarse, otros muchos libros son también útiles para los alumnos. Un solo plan no agota las maneras posibles de considerar el dato de fe y de llegar a su inteligencia. Por perfecta que sea —relativamente— la arquitectura tomista, es útil para el tomista mismo conocer al lado de ella otras organizaciones del saber que ponen de relieve los puntos dejados en la sombra por la suya y sugieren al espíritu las consideraciones inéditas que necesariamente deja escapar la frecuentación de un solo libro: Timeo hominem unius libri. Este temor vale de igual modo para ciertos tomistas que para ciertos escotistas, suaristas o ligoristas, que se encierran en su escuela y no quieren conocer ninguna otra.

3. Teología y no solamente cristología.

El teólogo considera a Dios y las cosas de Dios desde el punto de vista de Dios. Es una ambición muy alta, pero el creyente se siente invitado a ella por la fe.

Ahora bien, desde este punto de vista, la economía concreta de la salvación, por sublime que sea en sí misma, no puede ser considerada en primer término. Es algo secundario y, en cierto modo, accidental. Participa, a su manera, del estado de contingencia de todo lo que es libremente decretado y creado por Dios. El trabajo del teólogo será precisamente éste, el de determinar en qué medida y por qué motivos, al crear Dios al hombre, la encarnación es o no es necesaria.

La respuesta completa a esta cuestión presupone ya cierta inteligencia del dato de fe.

Colocar el estudio de Cristo después de la consideración del doble movimiento de creación y de retorno de las cosas creadas hacia Dios, no es, ni mucho menos, disminuir la importancia de Cristo en la economía de nuestra salvación. Es poner de relieve su papel de «camino» para ir a Dios. Cristo es también, sin duda, nuestra «verdad» y nuestra «vida», pero lo es en cuanto Dios; la vida que Él nos da no es otra que aquella que, desde siempre, el Padre da a los hombres justos y temerosos de Dios. Así se justifica, como manifestación de esta verdad, el haber colocado, antes del tratado de Cristo, el tratado de la gracia, por ejemplo, o el tratado de Dios y de las misiones divinas. La teología va más allá de una simple cristología. Y si es cierto — como veremos en seguida — que la teología no llega a Dios sino por Cristo, ella no ordena su ciencia (o su «sabiduría») sino una vez ha llegado al término, allí adonde Cristo la conduce. Nuestro Salvador mismo quiere ser considerado aquí a la luz de la fe, es decir con la mirada de Dios. Júzquese, por tanto, desde este punto de vista, del lugar respectivo y de la importancia de nuestros capítulos.

Sería ingenuidad y grave error juzgar de la importancia de cada tratado únicamente por el lugar que ocupa en el plan o por su número de páginas. No porque el tratado de Cristo venga después del de los hábitos o de las virtudes es menos importante. No porque el tratado de la justicia tenga aparentemente la misma extensión que el de Dios va a tener un valor teológico comparable. Tenemos muchas cosas que decir sobre la justicia, o sobre pecados como la mentira o la desobediencia, mientras que sobre la simplicidad de Dios apenas si podemos balbucir algunas palabras. Es una necedad valorar la importancia de los objetos y su calidad, por elementos que derivan de la cantidad o del lugar que ocupan.

4. Teología, conocimiento de Dios por Cristo y en Cristo.

Además, y esto es lo más importante de cuanto tenemos que decir, aunque la persona de Cristo y su economía de salvación no sean estudiadas sino en la última parte de nuestra teología, constituiría un grave error pensar que su testimonio ha podido estar ausente un solo momento del espíritu del teólogo en cualquiera de las partes anteriores. La adhesión a Dios, a la cual se entrega el creyente y en la cual busca el teólogo la inteligencia de su fe, no la encontramos fuera del testimonio del Salvador. No creemos y no sabemos de nuestra fe sino aquello que Cristo ve y nos comunica. Es ley de toda fe el apoyarse enteramente en la visión y el testimonio de otro. La fe teológica no escapa a esta ley: se funda totalmente en el testimonio de Cristo que es para nosotros, no solamente el gran testigo, sino el testigo de Dios, el cual, con su venida, ha autenticado en cierto modo los testimonios de los profetas anteriores. Sin este divino testigo, ni fe, ni conocimiento divino, ni teología existirían.

Aún es preciso ir más lejos. Es cierto que nuestra fe se funda en la visión de Cristo, único que habla de lo que ve y de lo que sabe

El mismo. Pero la visión de Cristo no es únicamente una salvaguardia de nuestra fe, Cristo no es un testigo exterior que pueda uno olvidar después de haber escuchado lo que tiene que decirnos. Nuestra fe tiene como finalidad asimilarse al conocimiento que Cristo posee de Dios y de las cosas de Dios. No es un testigo cualquiera el que el Padre nos envía. Es su Hijo. Y nosotros, que hemos recibido la adopción de hijos, no solamente debemos escucharlo, sino asimilarnos totalmente a Él, imitarlo hasta en su manera personal de ver y sobre todo en su amor. Que nos sustituya a nosotros, dentro de nosotros mismos. Tal es el papel del Espíritu Santo que nos hace comprender todo lo que Cristo nos dice, que nos hace ver y entender todas las cosas en su Espíritu, como Él las ve y entiende.

No es, por tanto, falta de lógica el que no hayamos cesado, en los volúmenes precedentes, de apoyarnos en la doctrina neotestamentaria, multiplicando sus citas. No puede concebirse ni fe ni teología fuera de la visión que posee Cristo y fuera de su palabra. Aun nuestra moral toda ella se funda en la seguridad, que nosotros tenemos ya, de que Cristo, sentado a la diestra de Dios, ha inaugurado nuestra vida eterna con el Padre. Incluso cuando no lo estudiamos en sí mismo, Cristo no cesa de estar presente en nuestra teología, como el testigo en quien fundamos nuestras afirmaciones, como el modelo y el ejemplar cuya inteligencia y cuya vida nos esforzamos por asimilar.

5. La teología es un todo.

Esto nos muestra que la teología no ha de leerse como un libro de «ciencia» que desenvolviese indefinidamente desde el comienzo hasta el fin las conclusiones implícitamente contenidas en las premisas sentadas al principio, ni como una historia o una novela que sigue una trayectoria rectilínea desde el primer acontecimiento referido hasta el último. La teología se desarrolla no tanto multiplicando sus conclusiones o reconstruyendo indefinidamente las historias de cada uno de los dogmas, cuanto multiplicando los puntos de vista sobre su único objeto. El teólogo es como un pescador que ha descubierto una perla preciosa o un diamante y no se cansa de contemplar su brillo, o como un escriba que saca de su tesoro cosas siempre viejas y siempre nuevas. Más que descubrir verdades nuevas procura multiplicar los ángulos de visión alrededor de su único objeto, a fin de conseguir una imagen lo más completa posible.

Todo se relaciona en teología; no hay especialistas que puedan dispensarse de conocer aquello que le interesa menos sin correr el riesgo de ignorar lo mejor de su especialidad. El tratado de Cristo, llega después de otros muchos en este último volumen, porque no se puede decir todo de una sola vez, en una sola frase, o en una sola palabra, como Dios lo hace en su Verbo; por eso el teólogo que lee las dos primeras partes no las comprenderá perfectamente si no tiene presente en su espíritu la tercera (y en particular el tratado de Cristo). La teología es un todo, como la figura perfecta del círculo, en el que ninguna de las partes puede separarse a voluntad.

Dicho esto, nos queda adelantar el plan de esta última parte: «La economía de la salvación». La dividiremos en cuatro libros: «El misterio de Cristo», «María y la Iglesia», «Los Sacramentos» y «La segunda venida de Cristo».

El libro primero, «el misterio de Cristo», encierra en sí diversas consideraciones. La primera es la del misterio mismo de la encarnación, según el cual Dios se hizo hombre para salvarnos. Estudiaremos aquí no tanto la vida e historia de nuestro Salvador cuanto el misterio mismo de la unión hipostática, su conveniencia, las perfecciones que de ella derivan para la naturaleza humana asumida, las prerrogativas del hombre Dios. Éste será el objeto del primer capítulo. Después, en un segundo capítulo, consideraremos la vida misma de nuestro Salvador, sus hechos, sus gestos, su enseñanza, sus milagros, reservando para un capítulo especial, el tercero, el estudio de su obra como redentor mediante su pasión, su muerte y su resurrección, con las cuales se consuma su obra salvífica; finalmente, en un último capítulo consideraremos su gesta gloriosa.

Puede decirse que nuestra primera consideración (capítulo primero) será la del misterio de la encarnación en el pensamiento y en el plan salvífico de Dios, mientras que la segunda consideración (capítulos 2, 3 y 4) versará sobre los «misterios» (palabras, milagros, sufrimientos) concretamente vividos por el Verbo encarnado, Cristo Jesús; ésta es en cierto modo la fase de ejecución del plan divino.

En esta materia, tan concreta, que trata de la economía de la salvación, tal como Dios la ha querido libremente y tal como la Iglesia la ve, la primera tarea del teólogo, que es la de informarse del dato revelado, no puede en realidad limitarse a leer proposiciones. Debe vivir con la Iglesia, escuchar, mirar, permanecer sensible y atento a todos esos «documentos» que son las inscripciones de las catacumbas, los frescos de las basílicas romanas, los mosaicos de las Iglesias bizantinas, las representaciones de los baptisterios, los ornamentos del culto litúrgico, el canto del oficio divino como se efectúa hoy mismo...

No se reconstruye una liturgia únicamente con conocer bien las rúbricas; es preciso entrar en la comunidad que ora, participar en su movimiento. Del mismo modo, mutatis mutandis, para descubrir la fe interior de la Iglesia, es menester entrar cuanto sea posible en el movimiento de su tradición y en todas las manifestaciones auténticas de su vida. El teólogo investiga la palabra no solamente sobre los pergaminos de los doctores, sino en todas las expresiones culturales, culturales, artísticas, sociales... de la fe de los cristianos en el curso de los siglos. Puesto que el arco del Espíritu Santo, que modula sobre la lira de la Iglesia la única melodía del Evangelio, hace vibrar cada día, en cada generación y en cada pueblo, en cada mentalidad y en cada sensibilidad, nuevas cuerdas, la palabra de Dios que el teólogo escucha está dotada de mil resonancias, ninguna de las cuales debe ser descuidada.

En cuanto al segundo cometido del teólogo que es construir, organizar, ordenar lo revelado, y responder a las cuestiones que esto

Introducción

plantea, no puede reducirse a añadir a las antiguas proposiciones, nuevas frases. Atento sobre todo a «custodiar el depósito», el teólogo está llamado a orientar, en sus humildes posibilidades, la marcha de la Iglesia en su caminar a través de las nuevas coyunturas en las que nunca cesa de encontrarse. A él toca, confrontando cada cosa y cada acontecimiento con las normas de la Escritura, dar las razones por las que el magisterio ha de aprobar o reprobear tal estilo nuevo de iglesia, tal imagen, tal confesonario, tal devoción nueva.

Libro primero

JESUCRISTO

Capítulo primero

EL MISTERIO DE LA UNIÓN DE LAS DOS NATURALEZAS

SUMARIO:

Págs.

A. BOSQUEJO DEL DESARROLLO DE LA CRISTOLOGÍA, por H.-M. MANTEAU-BONAMY, O. P.	18
I. TESTIMONIO ESCRITURÍSTICO SOBRE LA ENCARNACIÓN DEL VERBO ...	18
Contexto histórico	19
1. Testimonio de los evangelios	19
2. Testimonio de San Pablo	23
II. DESDE LOS ORÍGENES DE LA IGLESIA A LAS PRIMERAS DECISIONES CONCILIARES	24
<i>Primera etapa: Gnosticismo y antignosticismo</i>	25
1. Dos formas de gnosticismo	25
2. Primeras reacciones católicas	26
San Ignacio de Antioquía	26
San Ireneo	26
3. Primeras posiciones que hacen escuela	27
Comienzos de la escuela de Alejandría	27
Tertuliano y las primeras tendencias de la cristología latina ...	28
Conclusiones	29
<i>Segunda etapa: Fase trinitaria de la cristología</i>	29
1. El adopcionismo	29
2. Los comienzos de la escuela de Antioquía y el arrianismo ...	30
3. El dualismo radical de Fotino	30
III. PERÍODO DE LAS DEFINICIONES CONCILIARES	31
1. Apolinarismo y antiapolinarismo	31
Apolinar de Laodicea	31
La escuela de Antioquía en su apogeo	32
San Atanasio	32
2. La cristología en occidente antes del concilio de Éfeso	33
3. Crisis nestoriana y monofisita	35
Estado de los espíritus en el momento de la crisis nestoriana ...	35
La crisis nestoriana y el concilio de Éfeso	35
La crisis monofisita y el concilio de Calcedonia	36
4. La teología griega después del concilio de Calcedonia: Leoncio de Bizancio y Máximo el Confesor	38
5. Balance de la teología en oriente: San Juan Damasceno	40

Jesucristo

IV. LA DOCTRINA TEOLÓGICA DE LA ENCARNACIÓN DESDE SAN ANSELMO A NUESTROS DÍAS	42
1. De San Anselmo a Santo Tomás de Aquino	42
El problema cristológico en el siglo XI	42
Las tres opiniones	43
Las <i>Sentencias</i> de Pedro Lombardo	45
2. Santo Tomás de Aquino y el siglo XIII	46
Comentario a las <i>Sentencias</i>	46
Del comentario de las <i>Sentencias</i> a la <i>Suma Teológica</i>	48
La <i>Suma Teológica</i>	49
Cristo, mediador único entre Dios y los hombres	53
3. De Duns Escoto a nuestros días	54
Controversias escolásticas	54
Errores condenados	57
Perspectivas actuales de la cristología	58
 B. CUADROS SINÓPTICOS	 59
I. LAS TRES OPINIONES DE PEDRO LOMBARDO, por A.-M. HENRY, O. P.	59
II. ESQUEMA DE LAS HEREJÍAS CRISTOLÓGICAS, por dom G. GHYSENS	62
 C. REFLEXIONES TEOLÓGICAS, por A.-M. HENRY, O. P.	 64
1. Geografía e historia de la cristología	64
2. <i>Geminae gigas substantiae</i>	67
3. El <i>yo</i> de Cristo	69
4. Persona y personalidad	75
5. Unidad de Cristo	76
6. Cuestiones de lenguaje	79
7. Querer, operación, mérito	83
8. La gracia de Cristo y la nuestra	86
9. Fuerzas y debilidades de Cristo	93
10. Adoración de Cristo y devociones	96
11. Motivo y conveniencia de la encarnación	98
12. Demora de la encarnación	101
 BIBLIOGRAFÍA	 101

A. BOSQUEJO DEL DESARROLLO DE LA CRISTOLOGÍA

por H.-M. MANTEAU-BONAMY, O. P.

I. TESTIMONIO ESCRITURÍSTICO SOBRE LA ENCARNACIÓN DEL VERBO

Para el cristiano deseoso de encontrar al Hijo de Dios hecho hombre, todos los escritos neotestamentarios son evidentemente una fuente inapreciable de enseñanzas, pero tres de ellos atraen especialmente la atención: San Pablo, los sinópticos y San Juan.

Para comprender todo el valor de estos escritos, es menester situarlos dentro de su contexto histórico y tener en cuenta las perspectivas propias de cada autor.

Contexto histórico.

Dos elementos :

1) *Constancia histórica del hecho.* Existe todavía gran número de testigos que han visto u oído hablar de la vida y obras del hombre de Galilea llamado Jesús en el momento en que son compuestos estos escritos.

No se ignora que este hombre se presentó como el Mesías tanto tiempo esperado; se sabe que afirmó claramente ser el Hijo de Dios. Él ha dicho verdad, nadie lo pone en duda, pues tan formidables afirmaciones se han apoyado en hechos extraordinarios, milagros que, como el último — su propia resurrección —, han dejado estupefacto a todo el mundo. Todos éstos son hechos innegables.

2) *Testimonio de la fe.* Está comprobado a partir de este período que los discípulos de este hombre, esparcidos ya por el mundo, le rinden culto como a Dios, toman a la letra sus declaraciones, le consideran idéntico al Padre y al Espíritu. Todos los días comprueban la realización de las promesas que Él les hizo antes de volver a su Padre. En una palabra, viven de Él, «le» viven. En esta época, si bien existe reflexión cristiana, apenas puede hablarse de especulación; esta reflexión es sobre todo práctica y vivida: la vida de Jesús, sus palabras, sus consejos, su manera de reaccionar ante el mal, he aquí lo que dirige la conducta de los cristianos. Pero la especulación sobre su persona, su psicología, no ha comenzado apenas; quizá algunos trazos en el testimonio-síntesis de Juan. Una sola cosa cuenta y basta: Dios ha venido a la tierra; ha habitado entre los hombres y ha subido a prepararles un lugar en su reino.

1. Testimonio de los evangelios.

No hay necesidad alguna de distinguir a Juan ni de tratarlo aparte; él también es testigo, y calificado; nos presenta al mismo Cristo que los sinópticos, cuyo testimonio completa. Éstos reflejan la catequesis o enseñanza corriente del cristianismo primitivo; concretamente, no se trata de otra cosa que de la vida de Jesús. Juan añade, sin embargo, a su testimonio reflexiones personales, fruto de su larga y ardiente contemplación. Los cuatro evangelistas buscan con el mayor cuidado una estricta objetividad; el tono es sereno, diríase casi impasible. Un Dios hecho hombre, tal es la afirmación común.

1.º *La humanidad* de Jesús no crea ninguna dificultad; a este hombre, todos lo han conocido y le han visto vivir, y Juan no hace otra cosa que resumir el testimonio común: «Lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y palpamos nuestras manos tocante al Verbo de vida... os lo anunciamos a vosotros, a fin de que viváis también en comunión con nosotros. Y esta comunión nuestra es con el Padre y con el Hijo Jesucristo» (1 Ioh 1, 1 y 3).

2.º ¿Sucede lo mismo con su *divinidad*? Para comprender el alcance de los escritos, servirse del contexto histórico, es preciso

ver de qué modo Jesús se dio a conocer como Dios; en una palabra, tener conciencia de la pedagogía divina de Cristo.

a) *Jalones de espera o preparación.* La lectura de la Biblia es constante entre los judíos a los que Cristo se dirige; aún más, tienen con el texto sagrado una familiaridad de la que no podemos hacernos idea. Su espíritu se halla totalmente impregnado de mesianismo, de monoteísmo, de todo aquello que es rigurosamente del dominio divino. A la Virgen misma, el mensaje de la encarnación le es dado en el estilo bíblico más auténtico.

b) *Obstáculos y controversias.* Desgraciadamente, en tiempos de nuestro Señor, eran escasos los judíos que conservaban en su verdadera tradición la revelación antigua del Mesías. Por eso, Jesús tendrá que hacer frente a cada instante a una concepción mesiánica deformada y habrá de enderezar con paciencia las ideas falseadas. De un Mesías temporal, por demasiado nacionalista, restaurador del reino de Israel, Él llevará a su auditorio hacia un Mesías universal, fundador de un reino «que no es de este mundo». Él es el verdadero Mesías: rey de un reino que será manifestado solamente en el último día. «Veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del poder y viniendo sobre las nubes del cielo», dirá Él (Mt 26, 64). Y cuando habla así tiene conciencia de ser el Mesías anunciado por los profetas: «Mirad, subimos a Jerusalén y se cumplirán todas las cosas escritas del Hijo del hombre por los profetas: será entregado a los gentiles, y escarnecido, e insultado, y escupido, y después de haberle azotado, le quitarán la vida, y al tercer día resucitará» (Lc 18, 31-33).

Pero existe un obstáculo aún más serio a la doctrina de Jesús en la concepción judía de un monoteísmo intransigente. Hemos de reconocer ciertamente, que el que Israel haya guardado tan celosamente esta doctrina del «Dios único» no puede sino redundar en su gloria. ¡Cuántas dificultades no tuvo que superar esta nación escogida, cuántas tentaciones no tuvo que vencer, de cuántas debilidades no tuvo que arrepentirse a propósito de una doctrina que era tan universalmente rechazada en torno suyo! ¿No es acaso humano reafirmar su propia posición frente a una posición contraria con la cual se tienen frecuentes roces?

Lo cierto es que Jesús se encuentra frente a unos espíritus que se escandalizan de ver a un hombre declararse Hijo de Dios en un sentido inequívoco de identidad con Dios mismo.

Evidentemente, San Juan, que compone su evangelio ya cuando, después de largos años, el Espíritu Santo había dado la inteligencia de todo cuanto había dicho o hecho Jesús, no deja de hacer afirmaciones claras con respecto a su divinidad: Él existía antes que Abraham naciese (8, 58); Él era glorificado antes que el mundo existiese (17, 5). Él subirá al cielo donde estaba antes y de donde descendió (6, 38 y 62). Lo que es más, Jesús reivindica para sí el poder mismo de Dios. Obra de acuerdo con el Padre y con el mismo título que Él (14, 11 y 20). En el discurso después de la cena, enseña formalmente su divinidad. En todo caso San Juan no nos da un testi-

monio distinto del de los sinópticos. Es San Mateo quien reproduce la famosa declaración de San Pedro: «Tú eres el Mesías, el Hijo del Dios viviente» (Mt 16, 16). San Marcos recogiendo, en la parábola de los viñadores homicidas, la catequesis de San Pedro, opone los siervos al hijo del dueño de la viña, y los que le oyen comprenden perfectamente que Cristo habla de sí mismo y señala así su condición única de Mesías, hijo de Dios, en comparación con la de los profetas.

A todo lo largo de su enseñanza, Jesús corrige la doctrina de los judíos sobre el Mesías y se esfuerza por orientarlos hacia una aceptación plena y total de Él mismo que les habla. «Yo os digo que lo que aquí hay es más grande que el templo. Si entenderais qué significa "Prefiero la misericordia al sacrificio", no condenaríais a los inocentes. Porque el Hijo del hombre es señor del sábado» (Mt 12, 6-8; cf. Lc 6, 5; Mc 2, 27). Hijo de David, Jesús es no obstante «Señor» de éste (Mt 22, 41ss; Mc 12, 35ss; Lc 20, 41ss). «¡Dichosos vuestros ojos — dice a su auditorio —, porque ven, y vuestros oídos, porque oyen! Pues en verdad os digo que muchos profetas y justos desearon ver lo que vosotros veis, y no lo vieron, y oír lo que vosotros oís y no lo oyeron» (Mt 13, 16 y 17), porque «hay aquí algo más que el templo, más que Jonás, más que Salomón» (Mt 12, 41 y 42).

Después de sus declaraciones respecto a su poder en un orden hasta entonces reservado a Dios, es necesario recoger sus *afirmaciones sobre su persona*: lo hemos hecho notar ya muchas veces, Jesús gusta de llamarse *Hijo del hombre*. Esta expresión en Daniel (7, 13) significa al hombre que viene sobre las nubes del cielo y que ejerce un poder universal. Ciertamente, el auditorio no comprendía todo el alcance de esta expresión, ya que esta interpretación de Daniel no era demasiado común en tiempos de nuestro Señor; la entienden más bien en el sentido profético de Isaías, que anuncia, por la expresión el «hijo del hombre», al siervo de Yahveh que expiará los pecados de su pueblo con la muerte. Pero, al mismo tiempo que se llama «hijo del hombre», Jesús se declara superior a los ángeles...: «Así será a la consumación del mundo. El Hijo del hombre enviará a sus ángeles y eliminarán de su reino todos los escándalos...» (Mt 13, 41).

De este modo, poco a poco, Jesús va revelando sus relaciones personales con el Padre: su dependencia, su igualdad, en fin su unidad. Ésta es la triple revelación que San Juan ha ido destacando claramente a lo largo de su evangelio.

c) *Exigencias y promesas*. Jesús no se conforma con la simple controversia, con orientar los espíritus a fin de mostrar quién es. Tiene además exigencias positivas que dan testimonio de su poder, de la seguridad de sus pretensiones. La fe en Él debe ser total: si Él llama, debe abandonarse todo por seguirle; exige ser amado por encima de lo que cada uno ama a su padre y a su madre (Mt 10, 37); para tener acceso a su Padre es indispensable confesarle a Él públicamente (10, 32). La vida divina es dada por Él, y de la manera que Él ha establecido; la promesa eucarística, promesa que tuvo su realización la víspera de su muerte, es hecha con autoridad y sin ninguna atenuación. Es así porque Él lo ha dicho (cf. Joh 6). Promete enviar

el Parálito y, en efecto, el Espíritu Santo desciende sobre María y los apóstoles con gran demostración de poder.

d) *Pruebas exteriores de su divinidad.* Son de dos clases: milagros y cumplimiento de las profecías referentes a Él.

Los milagros de Jesús con frecuencia están relacionados con alguna afirmación de su divinidad, como se ve en San Juan, que gusta de preparar una enseñanza más elevada de Jesús con un milagro típico, pero también en los sinópticos. «¿Qué es más fácil, decir: Tus pecados te son perdonados, o decir: Levántate y anda? Pues para que veáis que el Hijo del hombre tiene poder sobre la tierra para perdonar los pecados — dijo al parálito —: A ti te digo: Levántate...» (Lc 5, 23 y 24; Mc 2, 9-10; Mt 9, 5-6).

Jesús da cumplimiento en su persona a todas las profecías. Desde el anuncio hecho por Yahveh de que la descendencia de una mujer aplastaría la cabeza de la serpiente — desde la caída del hombre en el paraíso terrestre (Gen 3, 14-15) —, toda la historia sagrada marca las etapas de la realización de esta promesa. La fe de Abraham se orienta definitivamente hacia la búsqueda del verdadero Salvador prometido — el cual será del linaje de Abraham —, pero es Dios mismo el que, con amor, lo concederá gustoso. David en el salmo profético 109, le reconoce como su señor y sacerdote eterno según el orden de Melquisedec. Jesús, repitiendo la ofrenda de Melquisedec, da su cuerpo y su sangre bajo las especies de pan y de vino. Isaías anuncia el parto de una Virgen; y el siervo de Yahveh es, a sus ojos, del mismo modo que a los de buen número de profetas, el varón de dolores. Basta recorrer el evangelio de Mateo para ver cómo en Jesús se realizan perfectamente las profecías del Antiguo Testamento; Mateo escribía precisamente para judíos, para quienes el cumplimiento de las profecías era el mejor argumento de la autenticidad del Mesías.

¿Los oyentes y adversarios se engañan respecto a las afirmaciones que Jesús hace de su persona? No, reconocen el carácter divino de sus pretensiones; pero no siempre las aceptan. Según las disposiciones de su corazón. Es lo que Jesús mismo señala tan frecuentemente.

Pero son sobre todo los grandes testimonios de la resurrección y de la ascensión de Jesús los que hacen resplandecer su divinidad. Su muerte verdadera, de la que todo el mundo había podido cerciorarse, permite dar a sus adversarios del mismo modo que a sus apóstoles, después de la resurrección, una prueba irrecusable de su filiación divina.

San Juan hará en el prólogo de su primera epístola y en el de su evangelio la síntesis de este doble testimonio de la humanidad y de la divinidad de Jesús. Tomará, unificándolo, el propósito de los sinópticos y de los demás apóstoles para señalar el fin concreto de la encarnación: el Hijo de Dios se hace hombre para que el hombre llegue a ser hijo de Dios. Y este fin será obtenido por la pasión, la muerte, la resurrección y la ascensión de Jesús. San Pablo muestra precisamente que por el Espíritu de Cristo llegamos a ser hijos del Padre,

exactamente como lo declara San Juan. Sin embargo, San Pablo, como veremos, al dirigirse inmediatamente a paganos, insiste ante todo en el medio necesario para llegar a ser hijos de Dios: incorporarse a la redención de Cristo.

2. Testimonio de San Pablo.

¿Un testimonio? Sí, al menos de la fe de la primera generación de cristianos. ¿Algo más? Sí, aunque no conoció a Cristo según la carne, lo encontró en el camino de Damasco, en el cual fue iluminado. Después, confrontó su evangelio con el de los otros apóstoles. Finalmente, todavía existen numerosos testigos de la vida de Cristo y él los conoce.

Sentido de su testimonio. Sin duda podrían reconstruirse los principales acontecimientos de la vida de Cristo con lo que San Pablo nos ha dicho de Él; mas el testimonio de las epístolas de San Pablo no se limita a eso. Nos da a comprender la transcendencia y el sentido de la venida de Dios al mundo. Es preciso no olvidar que el medio pagano en el que San Pablo se desenvuelve tiene sus necesidades propias, sus exigencias concretas: la reforma de costumbres. No se puede cristianizar el paganismo sin hacerle antes morir a sus ídolos; no se trata simplemente de corregir los espíritus como en el caso de los judíos, es preciso cambiarlos totalmente; por eso el Cristo de San Pablo será el Salvador; aquel que, por su cruz, permite al hombre volver a encontrar su verdadera dignidad, y más aún, llegar a ser hijo de la luz, hijo del Padre. Es entonces cuando la cruz, que era escándalo para los judíos, se convierte en locura para los gentiles (1 Cor 1, 23). «Dios eligió lo que es necio para el mundo, para confundir a los sabios» (ibid. 1, 27). En efecto, Jesús es Dios, pero se presenta, en cierto modo, anonadado: «Tened los mismos sentimientos que tuvo Cristo Jesús, quien, existiendo en la forma de Dios, no reputó codiciable tesoro mantenerse igual a Dios, antes se anonadó, tomando la forma de esclavo y haciéndose semejante a los hombres y, en la condición de hombre, se humilló, hecho obediente hasta la muerte, y muerte de cruz...» (Phil 2, 5-8). Para romper con el pasado, San Pablo pide a estos paganos, que sean en todo imitadores de Jesús (Eph 5, 1; 1 Cor 4, 16; 11, 1). Es necesario algo más que imitarle; es preciso vivirle mortificándose (2 Cor 4, 10). Han de perdonarse los unos a los otros como Jesús ha perdonado (Col 3, 13).

Como en los sinópticos, Jesús aparece en los escritos de San Pablo con cualidades y prerrogativas divinas. Pablo pide una fe total en Jesús (epístola a los romanos); insiste en el plan de Dios sobre el mundo, el cual se ha realizado en Jesús. Finalmente, la resurrección es a sus ojos, el argumento más grande de la divinidad de Jesús: «Si Cristo no ha resucitado vana es nuestra predicación, vana vuestra fe» (1 Cor 15, 14).

En conclusión, una cosa se desprende claramente de todos los testigos de Jesús: su fe en Cristo, hijo de María, que es igualmente el hijo del Padre. La unidad de persona no es aún negada, ni discu-

tida por entonces. Sin embargo, en el último testimonio, el de San Juan, se dejan entrever ya los ataques contra el misterio de Dios hecho hombre.

II. DESDE LOS ORÍGENES DE LA IGLESIA A LAS PRIMERAS DECISIONES CONCILIARES (siglo I - mitad del siglo IV)

Del Evangelio y demás escritos revelados resulta que Jesús vino a salvar lo que estaba perecido. El aspecto soteriológico penetra la creencia de los primeros cristianos. Sin embargo, no ha de pensarse que haya habido, por parte de ellos, alguna consideración abstracta. Su adhesión al Salvador, la afirman en la trama misma de su vida. ¿Pero esto no es ya reconocer implícitamente que este Salvador es a la vez el Hijo del Padre, eternamente preexistente, hecho carne por amor, y hombre verdadero, nacido de una mujer, la virgen María? Como hombre, Cristo ha participado de nuestra debilidad, excepto el pecado; como Dios, libra al cuerpo de la muerte y al alma del pecado. Fe vivida, totalmente recta, en la que el amor tiene su lugar; aún pocas reflexiones racionales sobre el caso de un ser en el que se encuentran tan estrechamente unidos lo divino y lo humano.

Pero, en este periodo apostólico, se esparce por todo el imperio romano una enorme oleada de ideas que toma en el siglo II el nombre de gnosís. Imbuidas de ideas platónicas más o menos modificadas, al mismo tiempo que crédulas ante la mitología contemporánea, las múltiples sectas gnósticas, tan opuestas las unas a las otras, tienen no obstante un carácter común: sólo el conocimiento espiritual místico puede librar al hombre del mal, pues el espíritu es bueno, pero la materia es mala.

En Roma o en oriente y hasta por todo el imperio se juzga el cristianismo a la luz de las tesis gnósticas. Evidentemente, Jesús, cabeza de esta religión nueva se convierte en objeto de disputa. He aquí una cosa de capital importancia, que ha de tenerse en cuenta cuando se emprende el estudio teológico de la encarnación. La Iglesia no definió oficialmente su fe en Cristo, hombre Dios, hasta la segunda mitad del siglo IV — para condenar el apolinarismo, primera herejía estricta respecto al misterio de la encarnación —, es cierto; pero ¿hemos de olvidar por eso el pensamiento católico que, desde el primer momento y con firmeza, se opuso a las aberraciones de los gnósticos? Parece, por el contrario, que teniendo presente la orientación de la corriente doctrinal desde su origen, será más fácil también comprender a la vez el alcance de las afirmaciones patristicas, la autoridad de las decisiones conciliares y la riqueza, en fin, de la doctrina teológica propiamente dicha. Además, ¿no es ésta una manera excelente de iniciarse en el problema de la encarnación? Ésta será la norma que hemos de seguir en la presente iniciación teológica al misterio que es Cristo Jesús.

PRIMERA ETAPA: Gnosticismo y Antignosticismo

1. Dos formas de gnosticismo.

Lo que es de origen material no tiene valor alguno: tal es, si así puede hablarse, el dogma fundamental del gnosticismo. En este supuesto, la venida del Hijo de Dios en carne mortal apenas es comprensible para los *cristianos gnósticos*.

Lo que les choca desde el primer momento, es el realismo sensible, carnal, de la redención. Unos, en Siria (Simón, Menandro, Saturnino), afirman que el Cristo celeste, enviado al mundo terrestre para salvar a los hombres, *pareció* sufrir y morir como hombre verdadero; pero en realidad, ni sufrió ni murió. Otros, en Alejandría sobre todo, admiten en cierto modo la encarnación, pero no la redención: Basílides, por ejemplo, afirma que en el Calvario, José de Arimatea substituyó a Jesús. Valentín defiende que Cristo vino aquí abajo con un cuerpo «pneumático» o «psíquico»: María no habría sido más que un lugar de paso. Marción es más radical: tomando la filosofía gnóstica en su origen, que es el dualismo divino — existe el dios malo, creador, el dios de los judíos; existe el Dios bueno, Salvador, el del Nuevo Testamento —, afirma que Cristo, encarnación del Dios bueno, no puede tener origen humano. Jesús surgió de repente el año decimoquinto del reinado de Tiberio.

Al lado de esta forma doceta (*δοκεῖν* = parecer: Cristo sólo es hombre en apariencia) de la encarnación de Dios, el gnosticismo cristiano presenta a Cristo como un dios disminuido. Se aplica, en efecto, al caso de Jesús la teoría gnóstica de la emanación de los eones. El Redentor, emanado del dios bueno, es un demiurgo, transcendente, es cierto, pero no Dios mismo. Punto importante que hay que subrayar, ya que, si los cristianos gnósticos han desnaturalizado más o menos lo humano del Salvador, no habrá que tomarlos, por eso, como campeones de la fe en la divinidad de este mismo Salvador:

Cristo — dice el padre Lebreton — era despojado por el docetismo de su humanidad real; por la teoría de los eones, lo era de su divinidad; dios disminuido, hombre aparente, no era más que una figura borrosa en la que todo su papel se reducía a una manifestación del mundo superior; su redención por medio de la cruz quedaba olvidada. La salvación ya no era la participación en la vida divina por la incorporación a Cristo; era la comunicación, hecha a algunos iniciados, de secretos referentes a las emanaciones divinas, la creación del mundo¹...

Ante tal concepción del misterio de Jesús los cristianos auténticos no podían sino reaccionar vigorosamente.

¹ J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*, Beauchesne, 1928, t. II, p. 118-119.

2. Primeras reacciones católicas (después de los apóstoles).

San Ignacio de Antioquía († hacia 110)

En cartas escritas en la época de su famoso viaje de Antioquía a Roma, donde había de sufrir el martirio, Ignacio ataca con fuerza el error doceta, de tanta influencia en torno suyo. A este efecto, presenta la encarnación como ligada a la redención.

Guardaos de los herejes, escribe a los efesios; son difíciles de curar. Existe un solo *médico... hecho carne*, verdadero Dios... Jesucristo, nuestro Señor (*Ad Ephes* 7,2).

Si Cristo no sufrió más que en apariencia ¿por qué estoy yo encadenado?... Por su cruz, en su pasión Él os llama hacia sí, a vosotros que sois sus miembros (*Ad Smyrn* 10-11).

San Ignacio se encuentra, por así decir, en la conjunción de San Juan y de San Pablo: del primero, conserva su doctrina del Verbo, su insistencia en comparar la unidad de los cristianos con la unidad de Cristo con su Padre, en unir el dogma eucarístico al dogma cristológico, en hablar de Cristo «vida». Al segundo debe su fervor por Cristo crucificado, su visión tan concreta de la realidad de la encarnación, de la redención y de la «economía» de nuestra salvación.

Su aportación personal es la distinción — en el seno de la unidad concreta de Cristo —, de lo humano y de lo divino, que él llama respectivamente «carne» y «espíritu»; términos, en realidad, muy imperfectos, pero cuyo sentido, bajo su pluma, es muy preciso.

San Ireneo († fin del siglo II).

Contra el error fundamental de los gnósticos, que oponen y separan el Dios padre y el Dios creador —el Verbo (Logos) y Cristo Jesús—, la carne, que es maldita, y el espíritu, que es vida, San Ireneo afirma con vigor la unidad de Dios, la unidad de Cristo, la unidad de la obra de la salvación.

Su afirmación de la unidad de Cristo está exigida precisamente por su fe en Dios, que nos salva:

El Verbo de Dios, Jesucristo nuestro señor, se hizo lo que nosotros somos, a fin de hacernos lo que Él mismo es (*Adversus haereses* V, prol.; ROUËT DE JOURNEL 248).

Tal afirmación implica que el Salvador tiene unidos, en su persona divina, lo humano y lo divino; postula al mismo tiempo la realidad de su naturaleza humana: se ha hecho carne para salvar la carne. Es la afirmación de San Juan: «el Verbo se hizo carne», que en adelante se expresará por el término técnico de *encarnación* (en griego: σάρκωσις), que San Ireneo parece haber sido el primero en emplear.

Además, el gran obispo lugdunense destaca el punto de vista cósmico de esta encarnación. Por haber descendido a lo íntimo de la carne, el Verbo contrae una unión misteriosa, no solamente

con lo individual, sino también realmente aunque de un modo difícil de precisar, con la humanidad universal. Él la reúne, la «recapitula» en sí mismo, para reconciliarla con su Padre y divinizarla. «Dios se hace hombre para que el hombre se haga Dios.» Tesis que será muy estimada por San Atanasio, San Gregorio Nacianceno, San Cirilo de Alejandría...

He aquí cómo se manifiesta el trabajo del espíritu humano en busca no de un «conocimiento superior», de una «gnosis» reservada, sino de todos los valores contenidos en el objeto de la fe, a fin de ver su coherencia interna y de presentarla bajo la forma de una construcción racional. Y esto dentro de una humilde fidelidad al dato revelado.

3. Primeras posiciones que hacen escuela.

*Comienzos de la escuela de Alejandría*².

La doctrina de San Ireneo, que pone por encima de todo, en el hombre Dios, su unidad, se encuentra en los fundadores de la escuela de Alejandría. Ganados por la filosofía platónica, al mismo tiempo que cristianos fervientes y firmemente adheridos a la fe católica, Clemente y Orígenes comentan la Escritura siguiendo un método *alegórico*, y hasta místico.

Clemente de Alejandría († hacia 215). Estudiando a Cristo con este método, Clemente deja un poco en la sombra el elemento humano para poner de relieve su transcendencia divina: inevitablemente se le acusa de docetismo. Ciertamente, buen número de sus expresiones están expuestas a tal crítica. Conviene, sin embargo, no exagerar. Con ser fuertemente teocéntrica, la teología de Clemente no, por eso, afirma menos en Jesús una humanidad pasible y con muy reales sufrimientos en el Calvario.

Orígenes († 255). El Verbo, al encarnarse, sigue siendo Verbo divino por su esencia (en griego *οὐσία*); lo humano que toma tiene toda la realidad y todas las propiedades de una sustancia semejante a la nuestra. En este punto, Orígenes no hace otra cosa que seguir la tradición común. Pero precisamente, el problema está en la unión de lo humano y de lo divino en Cristo. Esto es lo que él trata de resolver.

El alma de Jesús le sirve de punto de partida. Creada como todas las demás al comienzo del mundo, afirma él en conformidad con su doctrina filosófica, el alma humana se unió totalmente al Verbo por amor; se ha hecho con Él un solo espíritu (aplicación de 1 Cor 6, 17). Curioso intento cuya insuficiencia es preciso hacer ver: además de apoyarse sobre esta afirmación gratuita y falsa de la preexistencia de las almas, corre el riesgo de llegar a una unión puramente moral que permanecería exterior al ser mismo de Jesús.

Sin embargo, la sustancia del alma, así unida al Verbo, sirve de intermediaria y, mediante ella, el Verbo se une a la carne para

² Ni en Alejandría ni en Antioquía se trata de escuela en sentido estricto, sino solamente de una *tradición*.

nacer hombre. Para hacer sensible esta unión, Orígenes utiliza la comparación del hierro arrojado al fuego que se hace «todo fuego»; así la naturaleza humana es cambiada y «transformada en Dios».

Queda puesta al vivo la tendencia de la cristología alejandrina. Jesús es considerado ante todo como el Verbo, en quien lo humano parece ser absorbido por lo divino; del mismo modo que en la Escritura, la «letra» debe desaparecer ante el «espíritu». Veremos que la escuela de Antioquía, por el contrario, más cuidadosa de respetar las realidades de la historia bíblica y de salvaguardar el valor propio de la humanidad de Cristo, más racionalista también y menos mística, llega a separar a Jesús del Verbo: no verá en Él más que un hombre unido a Dios con una unión puramente moral. Nos hallamos aquí en el punto de partida de las grandes controversias del siglo v.

Tertuliano († 220 aproximadamente) y las primeras tendencias de la cristología latina.

Pensador menos original que Ireneo u Orígenes, Tertuliano merece, sin embargo, una atención particular: es el primer escritor cristiano de occidente y puede ser considerado como el creador del vocabulario teológico latino. La visión mística del problema de Cristo preferida por los alejandrinos es ajena a este espíritu positivo, jurista y moralista ante todo. Combatiendo el docetismo, insiste con complacencia y con un realismo muy crudo en las humillaciones y abatimientos de Jesús en su condición humana, llegando hasta negarle la belleza física. Noble esfuerzo por conservarse siempre cerca de los textos escriturísticos. Pero más interesante es, con mucho, su *interpretación teológica*. Tertuliano distingue con precisión en Cristo las dos «sustancias»:

la divina, que él llama «espíritu»,

la humana, que él llama «carne»,

y en la sustancia humana, distingue todavía dos sustancias:

el cuerpo,

el alma.

Registramos por tanto en el análisis del dogma un progreso muy claro que permanecerá como una adquisición definitiva para lo sucesivo:

Un solo Cristo	{	Dios	{	alma
		hombre		cuerpo.

Este progreso se precisará de dos maneras:

Estas dos sustancias (no se dirá *naturalezas* hasta el siglo v) conservan sus propiedades respectivas: *salva est proprietas utriusque substantiae* (*Adversus Praxeam* 27, *De carne Christi* 5). Más tarde el papa San León (449) y el concilio de Calcedonia (451) repetirán estas fórmulas. Finalmente, puesto que estas propiedades pertenecen a un mismo sujeto concreto, pueden intercambiarse: podemos decir que «Dios ha nacido, ha sido crucificado, ha muerto», se puede hablar de los «sufrimientos de Dios». Es lo que se llamará la *comunicación de idiomas* (en griego *ἰδιωμα* = propiedad).

Su espíritu eminentemente positivo y el hecho de tener que defender en Cristo antes su humanidad que su divinidad (contra los docetas) llevan a Tertuliano a destacar menos la unidad de Cristo que su dualidad. Sin llegar a decir que ha ejercido sobre el catolicismo latino la influencia preponderante que frecuentemente se le atribuye, es preciso reconocer que su teología, dentro de los límites en que se mantiene, abrió el camino al pensamiento cristiano, que encontró en ella medios de expresión precisos y sólidos.

4. Conclusiones.

De este modo, frente al gnosticismo cristiano — que según su primer fautor niega la realidad carnal del Salvador —, este misterio de Cristo es presentado de forma cada vez más precisa hasta la mitad del siglo tercero, a la inteligencia del creyente. Para corregir tan grave desviación como la que supone el gnosticismo, se origina una doble corriente entre los católicos. En primer lugar, una corriente mística (ontológica, diríamos hoy), según la cual el Verbo, permaneciendo plenamente Él mismo en su ser divino, toma verdaderamente nuestra carne que Él crucifica en el Calvario por nuestra salud. Encarnación y redención son concebidas como una bajada y una invasión de lo divino tan penetrantes que se extienden íntimamente, bien que misteriosamente, a todo el género humano. Ireneo y los alejandrinos son sus representantes principales. Frente a ellos, Tertuliano es el principal iniciador de una corriente más tangible y positiva, según la cual, como atestigua literalmente la Escritura, Jesús es a la vez el varón de dolores (alma y cuerpo) y el Hijo de Dios glorificado en su misma carne. La primera de estas dos representaciones del misterio de la encarnación carga el acento sobre la *unidad* del Verbo hecho carne; la segunda se detiene preferentemente en los discernimientos necesarios para nuestra concepción del hombre Dios.

Desde la segunda mitad del siglo III hasta finales del siglo IV, el problema fundamental respecto de Cristo es el de su *divinidad*. ¿Es verdaderamente Dios? Si lo es, ¿cómo salvaguardar la trascendencia absoluta de la divinidad? El Verbo, que se encarna, ¿puede distinguirse de Dios?

Se comprenderá en seguida que las respuestas dadas atañerán al misterio de Jesús, ser, como sabemos, perfectamente uno y, por otra parte, tan complejo. Sin detenernos en el aspecto trinitario del problema, conviene subrayar en él las consecuencias cristológicas.

SEGUNDA ETAPA: FASE TRINITARIA DE LA CRISTOLOGÍA

1. El adopcionismo.

En la medida en que su docetismo no era absoluto, es decir, en la medida en que no negaban pura y simplemente todo valor real a la humanidad de Cristo, los gnósticos cristianos veían ya a Jesús,

con absoluta naturalidad, como un hombre en quien el Logos, eón divino, había descendido para obrar espiritualmente la redención. Jesús era de este modo verdaderamente engendrado por María y José, a la manera de los demás hombres.

Más explícitamente, Pablo de Samosata, obispo de Antioquía, entre 260 y 268, afirma que Cristo no es Dios, sino una persona humana *adoptada* por Dios. Por querer salvaguardar la *unidad* divina, Pablo de Samosata se niega a ver en el hombre Jesús, que el Evangelio nos presenta, al Hijo eterno, igual al Padre y distinto personalmente de Él. Esta posición, condenada por el concilio de Antioquía en 268, recibió más tarde el nombre de *adopcionismo*.

2. Los comienzos de la escuela de Antioquía y el arrianismo.

En Antioquía, bajo la dirección del sacerdote Luciano, nace, hacia 260, una escuela cuya característica es la lectura del Evangelio según su misma letra. Sin ser discípulo de Pablo de Samosata, San Luciano considera, no obstante, a Cristo como un hombre tan concretamente constituido como los demás hombres. De esta posición nacerá la tendencia a personificar humanamente al hombre Dios y a dividir a Cristo; es lo que había hecho Pablo de Samosata por distintos motivos.

Pero, en 318, un sacerdote de Alejandría, Arrio, conquistado por las ideas de Luciano y de sus discípulos, lleva al extremo la distinción personal entre el Padre y Cristo. Para él, si el Verbo, comparado con los hombres, es eterno a la manera de Dios, no es respecto del único Padre más que una criatura, instrumento de la creación y de la redención. Semejante teoría, antes de ser un error cristológico, atenta contra la verdad del dogma trinitario, puesto que niega la igualdad del Verbo con aquel de quien procede. Sin embargo, por motivos de orden psicológico, Arrio llega lógicamente a engañarse también en cuanto a la constitución de lo humano en el Verbo encarnado. Según el sentir de Arrio, siendo el Verbo falible por naturaleza, debía ocupar respecto del cuerpo el lugar ocupado ordinariamente por el alma. De este modo se explicarían la ignorancia y demás flaquezas del espíritu que Cristo manifiesta en su vida terrestre. El primer concilio ecuménico, el de Nicea, condenó a Arrio y definió la consustancialidad del Verbo con su Padre (*ὁμοούσιος τῷ πατρί*). El dogma de la divinidad del Verbo queda precisado, pero el misterio que es Cristo, hombre Dios, no recibe todavía una presentación correcta.

3. El dualismo radical de Fotino.

Los discípulos de Luciano, y amigos de Arrio (tales como Eusebio de Nicomedia, Asterio de Capadocia, Eunomio, etc.) no quieren suscribir la fórmula de consustancialidad (*ὁμοούσιος*). De esta negativa resultará un conflicto sumamente complejo que enfrentará a arrianos, semiarrianos y defensores de Nicea. Pero la cuestión es estrictamente trinitaria. Y no es éste el lugar de examinarla.

Sin embargo, Fotino, obispo de Sirmio, siguiendo los pasos de un ardiente niceno, Marcelo de Ancira, acusa a los amigos de Arrio que subordinan entre sí las personas divinas. Y viene a caer en el error contrario: Dios es el Único, y Jesús, nacido milagrosamente de María y del Espíritu Santo, no es más que un hombre que por su santidad ha merecido ser el hijo adoptivo del Único. Tal es su tesis. Como Pablo de Samosata, Fotino, ya se ve, separa radicalmente a Cristo y a Dios. Parece más fácil mantener la unidad del hombre Dios cuando, como los arrianos, se rebaja la persona del Verbo al nivel de lo creado; pero no se ha hecho nada si para salvaguardar la unidad de Cristo se sacrifica su divinidad. De este modo, arrianos y fotinianos, a pesar de su oposición violenta, se encuentran, en definitiva, muy cerca unos de otros. A sus ojos, Jesús, ese hombre que conocemos por el Evangelio, no es la persona eternamente consustancial al Padre. Cristo no es Dios, sino una criatura de Dios.

Con Fotino, el problema cristológico comienza a aparecer dentro de las controversias trinitarias con su dificultad propia. Apolinar de Laodicea se esforzará por buscar la solución. Con él, el dogma de la encarnación entra en su fase decisiva.

III. PERÍODO DE LAS DEFINICIONES CONCILIARES (mitad del siglo IV - final del siglo VII)

1. Apolinarismo y antiapolinarismo (oriente).

Apolinar de Laodicea († hacia 390).

Si se quiere encerrar a Jesús en el dominio creado, que se manifiesta en la historia evangélica, se corre el riesgo o bien de rebajar el Verbo a este nivel — este fue el error arriano — o bien, si se mantiene la unidad personal de Dios, de dividir personalmente a Cristo; tal fue la posición más común de la escuela de Antioquía.

El objetivo principal de Apolinar de Laodicea es el de defender precisamente la *unidad* de Cristo, hombre Dios, contra Luciano de Antioquía y sus discípulos. Firme defensor de Nicea, Apolinar salvaguarda la unidad de Cristo con el siguiente raciocinio: es evidente, afirma, que dos realidades completas no pueden constituir un solo ser, puesto que Cristo no constituye más que un solo ser, y, por otra parte, su divinidad no puede ser sino completa, Cristo es incompleto desde el punto de vista de su humanidad. Imposible poner en duda la realidad de su cuerpo (el docetismo que despertó en el siglo III con los maniqueos, no tenía crédito en la Iglesia); por tanto, es el alma humana lo que hay que negar en Cristo. Urgido por sus contradictores, Apolinar admite al fin un alma *sensible*, pero niega el alma *intelectual*, cuyo papel en Jesús desempeña el Verbo. Esta posición le acerca evidentemente a la escuela de Alejandría; puede hacer suyas las grandes tesis preferidas por esta escuela: es el mismo Cristo el que, Hijo eterno, murió en la cruz. «La naturaleza encarnada del Verbo divino es única», declara él; pero, a pesar de

todo, sacrifica realmente lo humano del Verbo, y los adversarios que él combate, discípulos todos de Luciano, encuentran en ello buena ocasión para escandalizarse.

La escuela de Antioquía en su apogeo (360-430).

No hay sólo arrianos entre los discípulos de Luciano. Diodoro de Tarso († hacia 391) y Teodoro de Mopsuestia († 428), los más destacados de esta época, son francamente antiarrianos. Pero, fieles a la tradición de Antioquía, no pueden soportar el ver destruir la humanidad de Cristo como hace Apolinar. Por ello el Verbo en Jesucristo, según ellos, debió tomar para sí un *ser auténticamente humano*; no modificó en nada al «hijo del hombre». ¿Pero no lleva esto a concluir en dos «Cristos»: el Hijo del Padre y el hijo de María, entre los cuales no existe más que una unión moral? Así se comprende por qué, Teodoro, en contra de la tradición entera, haya llegado a negar la *comunicación de idiomas*: es el hombre, piensa él, no el Verbo el que ha muerto. De este modo cae en la exageración opuesta.

San Atanasio (295-373).

Aunque San Atanasio es ante todo el campeón indiscutible de la consustancialidad del Verbo con Dios, su Padre, desempeña, no obstante, un papel importante en el conflicto que enfrenta a Apolinar con la escuela de Antioquía.

Él no percibe ciertamente todo el error y el peligro de la posición apolinarista. En 362, con motivo de un sínodo reunido por iniciativa suya en Alejandría, trata de conseguir la unión entre los católicos respecto al problema de Cristo y, de hecho, obtiene el acuerdo de ambas partes, en lo esencial: la encarnación no es la presencia moral del Verbo en Jesús, como se da en los profetas y en los santos (contra Antioquía): el Verbo mismo se hizo carne, tal como lo atestigua la Escritura. Sin embargo, el cuerpo de Cristo no está privado de alma: ni de alma sensible, ni de alma espiritual (contra Apolinar), pues «no ha sido únicamente con el cuerpo, sino también con el alma con lo que el Verbo ha realizado la salvación». Cristo no es «uno y otro»; es uno mismo el sujeto de las operaciones humanas y el de las operaciones divinas.

De todos modos, el acuerdo realizado en el concilio no pasa de ser superficial; ambos partidos continuaban desarrollándose cada uno en su esfera propia. Los apolinaristas llegan hasta apelar a Atanasio y poner en circulación escritos que los defienden y que, atrevidamente, ellos le atribuyen; pero son atacados vivamente por San Basilio de Cesarea y condenados por el concilio de Roma bajo el papa Dámaso (380), así como por el concilio de Constantinopla de 381. Es preciso hacer notar que el papa Dámaso condena igualmente la teoría antioquena de los «dos hijos» en Cristo.

La doctrina de San Atanasio es la de San Ireneo y la teología alejandrina: el Verbo se hace visible para darnos a conocer al Padre

invisible. Todo lo considera partiendo de la divinidad de Cristo. Y para explicar esta fuerza de divinización ejercida por Jesús, San Atanasio compara la humanidad que hay en Él, a un instrumento (en griego: *ὄργανον*) al servicio del Verbo. Analogía que tendrá gran importancia en adelante.

Además, como San Ignacio y San Ireneo, también San Atanasio, aduce, para afirmar la perfecta humanidad de Cristo, el argumento soteriológico. Los capadocios, igualmente, no dudan en declarar necesaria el alma humana del Verbo encarnado en razón de su misión esencialmente redentora, como consta por esta frase lapidaria de San Gregorio Nacianceno: «Solamente es curado aquello que es asumido por el Verbo; solamente es salvado aquello que está unido a Dios.»

Antes de penetrar en las grandes controversias nestoriana y monofisita, que merced a la autoridad del papa San León Magno, tuvieron su solución en el concilio de Calcedonia, conviene, para comprender todo su alcance, ver cómo evolucionó la teología latina después de Tertuliano.

2. La cristología en occidente antes del concilio de Éfeso (431).

Tertuliano había dado a la cristología de occidente su primera y decisiva expresión. Ésta se perfecciona, sin duda, pero sin variar nunca en cuanto a lo esencial.

Tertuliano, recuérdese, había distinguido en el solo y único Cristo, dos sustancias: la perfecta divinidad y la perfecta humanidad, alma y cuerpo. La tradición latina respeta sus fórmulas, particularmente en los siglos IV y V. Padres como San Hilario, San Jerónimo, San Agustín, Vicente de Lérins, recurren a él con frecuencia, pero sin exclusivismos. Los obispos de África, con San Agustín a la cabeza, tienen ocasión de mostrar que son ellos, de modo especial, los herederos de su pensamiento. El monje Leporio (en 415 aproximadamente), temiendo rebajar la majestad divina con la afirmación: «El Verbo *nació hombre*» pretende que debe decirse: «El Verbo *nació con un hombre*», o bien: «Nació un hombre que tenía a Dios consigo.» Único medio, piensa él, de no confundir las propiedades divinas con las propiedades humanas en Cristo. Y esto le permite explicar mejor la ignorancia y las debilidades que Jesús manifiesta durante su vida terrestre.

Más los obispos de África logran que se retracte el buen Leporio. Le hacen ver que la dualidad introducida por él en Cristo es demasiado radical y que las razones que le han determinado a tomar esta posición errónea pueden muy bien explicarse manteniendo el origen divino como *único origen personal* del Verbo encarnado:

La fe que nosotros debemos profesar inquebrantablemente — declara la fórmula de retractación — es la de un solo y mismo Hijo de Dios siempre inseparable. Gigante de dos sustancias, como se le llama, en los días de su carne realizó siempre las obras del hombre y poseyó siempre, en verdad, aquello que es de Dios.

A los ojos de San Agustín, la obra de la encarnación es obra de la Trinidad entera; si la Escritura la atribuye al Espíritu Santo, no por eso Jesús es el hijo del Espíritu Santo, sino el unigénito del Padre, y todos los elementos humanos vienen de María, siempre virgen, la cual es perfectamente su madre.

En esta perspectiva de la primacía de la acción divina en la encarnación, San Agustín, después de afirmar contra Apolinar la presencia del alma racional en Jesús, considera a esta alma intermediaria entre el Verbo y la carne que éste asume. De todos modos, no se trata aquí de una prioridad temporal del alma respecto del cuerpo, ya que la unión de los dos elementos se realiza en el instante mismo de la encarnación (contra Orígenes). San Agustín admite además una perfecta *comunicación de idiomas*, cosa que había negado Leporio. De este modo, San Agustín ha transmitido a occidente, precisándolas doctrinalmente, las fórmulas de Tertuliano. León Magno las tomará casi a la letra, y ellas inspirarán, por mediación de este papa, el concilio de Calcedonia. Más claramente aún que Tertuliano, San Agustín procura atribuir únicamente a la omnipotencia divina la realización de la encarnación, hasta en sus detalles humanos, a fin de salvaguardar la unidad personal de Cristo. Tiene cuidado igualmente de no atribuir sino únicamente a la Virgen el origen carnal de Cristo, para resaltar la perfección específica de su humanidad.

Finalmente, en el orden psicológico, San Agustín toma, respecto de la ciencia de Cristo, una posición que conviene subrayar, pues se ha convertido en la doctrina comúnmente recibida. Arrio, como se recordará, había suprimido el alma racional en el Verbo encarnado, ya que para él el Verbo, eterno pero creado, era tan falible como el alma humana. El alma es, por tanto, inútil en Jesús. Desde este momento, es al Verbo mismo al que él atribuye la ignorancia del día del juicio de que habla San Marcos (13, 32). Mas, si esta atribución era intolerable para los padres, en cambio el reconocimiento de tal ignorancia permitía a esos mismos padres reclamar, contra Apolinar, la presencia de un alma racional en Cristo.

¿De hecho, puede darse alguna ignorancia en el Verbo encarnado? «La influencia de San Agustín en este tema — afirma el padre Lebreton³ —, nace sobre todo de su doctrina teológica de la ignorancia y del pecado. San Atanasio y mucho más aún San Cirilo de Alejandría veían en la ignorancia del Señor una intención misericordiosa: para ellos es una aplicación del plan general de la encarnación, mediante la cual el Hijo de Dios ha tomado sobre sí todas nuestras miserias para curarlas todas; San Agustín por el contrario distingue la ignorancia de todas nuestras demás debilidades: el hambre, la sed, la misma muerte. El Hijo de Dios cargó, dice él, con todo esto, pero no con la ignorancia, puesto que la ignorancia es no sólo la consecuencia, sino también el principio del pecado... Si Cristo nos salva del abismo, no es precipitándose Él mismo en ese abismo: “Él es nuestra ciencia, Él es nuestra sabiduría, Él es el que nos hace creer en las cosas temporales; Él es quien nos revela las cosas eternas”» (*De Trini-*

³ J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*, t. II, p. 577-578.

tate XIII, 19, 24; PL XLII, 1034). Esto no es dificultad para que San Agustín afirme, tan rotundamente como los padres orientales, el motivo redentor de la encarnación. Su fórmula: «*Si homo non periisset, Filius hominis non venisset*» (*Sermo* CLXXIV, 2) — si el hombre no hubiera pecado, el Hijo del hombre no hubiera venido —, se hizo célebre y fue indirectamente el objeto de disensiones de las que será preciso hacer mención.

Mientras en occidente, Leporio obliga a San Agustín y a todo el episcopado latino a reaccionar, en oriente, Nestorio, patriarca de Constantinopla, por las mismas razones, origina una grave crisis de la que la Iglesia sufre todavía hoy las consecuencias.

3. Crisis nestoriana y monofisita.

Estado de los espíritus en el momento de la crisis nestoriana.

El conflicto tuvo lugar entre Constantinopla y Alejandría. Es importante subrayarlo si se quiere comprender la dureza de la lucha que encierra quizá tanto de rivalidades entre sedes episcopales como de divergencias teológicas. El desacuerdo doctrinal se define fácilmente con decir que el patriarca de Constantinopla, Nestorio, se inscribe en la línea más rigurosa de la escuela de Antioquía, y su antagonista, el patriarca de Alejandría, San Cirilo, es uno de los más brillantes representantes de la escuela de Alejandría. Para reconciliarlos no hubo en oriente un Tertuliano: si el vocabulario había sido bien precisado en lo que se refiere a la Trinidad, no sucedía lo mismo con el dogma cristológico. Cuando ya en occidente se distingue entre *sustancia* o *naturaleza* y *persona* — dos sustancias unidas en Cristo a una sola persona —, los términos *naturaleza*, *hipóstasis*, *persona*, tienen casi la misma significación tanto en Antioquía como en Egipto. Por eso, los partidarios de Antioquía que tienen como principal cuidado salvaguardar la perfección de Cristo hombre, hablan equivalentemente de dos naturalezas (en griego: *ὁυσία*) como de dos hipóstasis; éstas poseen de tal modo su individualidad propia, que la unión de lo humano y de lo divino es, según ellos, simple «ligazón» o «conjunción», «relación», «inhabitación» del Verbo en su «templo humano». Los alejandrinos, que tienen, por el contrario, la visión penetrante de la unidad personal de Cristo, aceptan plenamente la fórmula de Apolinar — que entonces todavía se creía de Atanasio —: «una naturaleza encarnada del Verbo de Dios» (en griego: *σσεσχωμένη*); para ellos, la unión se realiza en la hipóstasis o naturaleza divina del Verbo.

Monofisismo personal o diofisismo igualmente personal, es lo que, como vemos, caracteriza respectivamente las posiciones de San Cirilo de Alejandría y de Nestorio.

La crisis nestoriana y el concilio de Éfeso (431).

El conflicto estalla con motivo de la apelación «madre de Dios», dada a la Virgen. ¿Decir que esta mujer, María, es «madre de Dios» (en griego: *θεοτόκος*), no es acaso reducir

la persona del Verbo de Dios a una pura criatura como hacía Arrio, o quizá mejor, al mantener la divinidad de Cristo, hacer de la Virgen una diosa? Puesto que Cristo es ante todo un hombre, no un puro hombre ciertamente, sino «el hombre unido a Dios», María no es ni «madre del hombre solo» (en griego: Ἀνθρωποτόκος), ni «madre de Dios» (en griego Θεοτόκος), sino más bien «madre de Cristo», es decir, madre del hombre en quien Dios habita (en griego Χριστοτόκος). Tal es la tesis de Nestorio.

En nombre de la tradición doctrinal de Alejandría, como en nombre de toda la Iglesia de oriente, San Cirilo protesta enérgicamente: si María no es madre de Dios es que Cristo no es Dios y que en Él lo humano y lo divino son dos hipóstasis o naturalezas distintas. Además el término Θεοτόκος es tradicional y, por tanto, de los más venerables.

Si el primer argumento no es admitido apenas más que por los alejandrinos, el segundo intranquiliza a los mismos partidarios de Nestorio, como sucede con Juan de Antioquía que llega hasta reprochar a su amigo de Constantinopla el ir en contra de toda la tradición. Es de notar que San Cirilo intenta hacer valer a la vez la tradición del vocablo y su propia doctrina: so pena de dividir a Cristo, es preciso decir que la unidad en Él la realiza el Verbo sólo; aunque la naturaleza humana y la naturaleza divina sean distintas, existe entre ellas una «unión física», la naturaleza o persona divina realizan en ella esta unión. Tixeront⁴ escribe acertadamente: Para San Cirilo «Cristo es uno, a pesar de la unión, y no a causa de ella». El obispo de Alejandría consigue que sus razones contra Nestorio sean admitidas por el concilio de Éfeso (431). Conviene hacer notar, sin embargo, que los padres de este concilio se preocupan más de rechazar el dualismo radical de Nestorio que de aprobar la posición propia de San Cirilo. La carta en la que éste afirma la unidad de Cristo, la aprueban gustosos. Pero se muestran más reticentes respecto de otra carta acompañada de anatematismos en la que San Cirilo, para fulminar a los detractores del Θεοτόκος, adopta fórmulas en las que podrían descubrirse tendencias monofisitas. Desgraciadamente el concilio no permite a los adversarios emitir su parecer; por eso fue violentamente impugnado. No sobreviene la calma hasta que San Cirilo y San Juan de Antioquía llegan a un acuerdo en una fórmula llamada «fórmula de unión» (433). El alejandrino abandona sus expresiones de «naturaleza única» y de «unión física», que son sustituidas por las de «persona única» y «unión de dos naturalezas», y el antioqueno, aceptando el término de «unión», abandona el otro muy dudoso de «simple conjunción».

La crisis monofisita y el concilio de Calcedonia (451).

Sin embargo, está muy lejos de haberse realizado la paz en los espíritus después del acto de unión de 433. Los partidarios de San Cirilo, en particular, se inquietan al verle afirmar la unión de dos

⁴ TIXERONT, *Histoire des dogmes*, Gabalda, 1928, t. III, p. 67.

naturalezas, como si renunciase a su fórmula de la $\mu\acute{\iota}\alpha\ \varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$. También atacan las obras de Diodoro de Tarso y de Teodoro de Mopsuestia. Pero los protagonistas de la disputa nestoriana van muriendo uno tras otro (Juan de Antioquía en 442; San Cirilo en 444). Nestorio es dejado a un lado. Sólo queda en escena Teodoreto de Ciro, el teólogo más seguro de la escuela de Antioquía, que termina por suscribir la fórmula de 433. San Cirilo es reemplazado en la sede de Alejandría por Dioscoro que no le sigue ni en sabiduría ni en santidad.

En este momento precisamente, un monje de Constantinopla, Eutiques, se hace ardiente defensor de todas las ideas cirilianas. Omnipotente en la corte, persigue a los nestorianos; pero cae en el exceso opuesto. Partidario de la $\mu\acute{\iota}\alpha\ \varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$, no quiere que se hable de dos naturalezas en Cristo; después de la unión, afirma, no existe más que una naturaleza y no dos; la divinidad permaneció siendo lo que era y absorbió la humanidad, como el agua del mar disuelve y absorbe la gota de miel que se deja caer en ella. Estas ideas se propagan y Eutiques reúne en torno suyo a todos los adversarios de la unión de 433. Atacado por Teodoreto en 447, condenado por un concilio de Constantinopla en 448, Eutiques apela al papa San León.

San León Magno conocía ya la cuestión nestoriana. En 430, entonces diácono influyente, había mandado a Casiano refutar a Nestorio.

Este monje de Marsella que había tomado parte en el caso de Leporio pudo reconocer bien pronto en las ideas de Nestorio las mismas de Leporio, que San Agustín y el obispo latino habían refutado con la ayuda de las fórmulas de Tertuliano. El concurrir estas circunstancias explica fácilmente la respuesta que da San León a Flaviano, obispo de Constantinopla, referente a Eutiques; si el dualismo personal de Nestorio divide a Cristo, el monofisismo estricto de Eutiques no respeta la perfección propia de lo humano y de lo divino en el hombre Dios. Por eso es, al menos, tan intolerable como el nestorianismo. En este «tomo a Flaviano», el papa afirma con vigor la unidad de persona salvaguardando las propiedades distintas de cada naturaleza:

El Hijo de Dios, bajando de su trono celeste, pero no alejándose de la gloria del Padre, nació en un *orden nuevo* y según un *nuevo nacimiento*... Dios impassible no tuvo a menos hacerse hombre pasible... El que es verdadero Dios, ese mismo es verdadero hombre... (Dz 144).

Esta carta hace justicia a la teología de Antioquía en lo que ésta tiene de correcto; pero desagrade a los monofisitas y a los cirilianos intransigentes que no encuentran en ella su fórmula: $\mu\acute{\iota}\alpha\ \varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$. En estas condiciones Dioscoro de Alejandría reúne en Éfeso (449) un concilio en el que Eutiques es rehabilitado, Teodoreto condenado, los anátemas de Cirilo ruidosamente aprobados. Triste episodio que conserva en la historia el nombre de «latrocinio de Éfeso» con que San León lo estigmatiza.

Contra este latrocinio, el papa solicita inmediatamente del emperador Teodosio la reunión de un concilio general. Favorable a Eutiques, Teodosio se hace el sordo. Pero muere poco tiempo después. Su sucesor Marciano convoca un nuevo concilio para 451.

Reunido primeramente en Nicea, el concilio, en el que toman parte cerca de 600 obispos, se traslada a Calcedonia. Después de apasionados debates, se dogmatiza; el decreto se refiere directa y expresamente a Nestorio y Eutiques, a los cuales opone la fe de Nicea, las cartas de San Cirilo a Nestorio y a Juan de Antioquía, y, sobre todo, el «tomo a Flaviano»:

Ha de confesarse a uno solo y mismo Hijo, nuestro Señor Jesucristo, el mismo perfecto en la divinidad y el mismo perfecto en la humanidad, verdaderamente Dios y verdaderamente hombre... uno solo y el mismo Cristo... en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación; pues la unión no ha suprimido la diferencia de las naturalezas, cada una ha conservado su propia manera de ser, y se junta con la otra en una única persona o hipóstasis (Dz 148).

Quedan de este modo definitivamente sentadas la doctrina de la Iglesia relativa a la encarnación y el vocabulario apropiado a esta doctrina: «unidad de persona, dualidad de naturalezas en Cristo».

Como la decisión de Calcedonia parece señalar una vuelta a las posiciones «antioquenas», los nestorianos se alegran y los monofisitas resisten abiertamente en Palestina y Egipto. Esto será el comienzo de un largo período de discusiones y disensiones que se prolongarán hasta el fin del siglo VII. La influencia alejandrina se deja sentir especialmente en el II concilio de Constantinopla (V ecuménico) en 553; en él son condenados todos los partidarios de Antioquía, incluido el mismo Teodoreto. Como revancha, el III concilio de Constantinopla (681) condena a algunos monofisitas que sostienen no ya estrictamente la unidad de naturaleza, sino la unidad de las voluntades, en Cristo: «una sola voluntad» (en griego: *μόνη θέλησις*; de donde el nombre de monotelismo dado a esta herejía). Esta condenación marca la ruptura de la unidad religiosa de Oriente, la ruina de la Iglesia persa, los cismas de las iglesias de Siria y de Egipto.

4. La teología griega después del concilio de Calcedonia: Leoncio de Bizancio y Máximo el Confesor.

Las decisiones conciliares que canonizaron en cristología la fórmula: «una persona, dos naturalezas en Cristo» no son fruto de una elaboración racional. La Iglesia *no explica* de una manera filosófica el misterio de Cristo; lo *presenta* únicamente a la inteligencia en una fórmula que se le adapta de un modo especial. No es a la luz de una noción razonada de la naturaleza o de la persona como este misterio ha sido definido en Éfeso o en Calcedonia, sino a la luz de la Escritura y de la tradición indiscutida. No ha habido evolución doctrinal sino precisión conceptual necesaria para evitar los equívocos y guiar a todo cristiano que desea formar conciencia de su fe en el Verbo encarnado, su salvador.

Después que la Iglesia, en su magisterio infalible, hubo establecido el dogma cristológico, hombres como Leoncio de Bizancio († 542) y San Máximo el Confesor († 662) trataron inmediatamente de explicar de una manera racional el sentido oculto bajo las expresiones definidas. Con el propósito de mostrar la armonía existente entre Calcedonia y Éfeso, Leoncio de Bizancio recurrirá a las categorías aristotélicas.

La naturaleza, escribe Leoncio, implica la idea de ser (simplemente); la hipóstasis implica además la idea de *ser aparte*: la primera indica la especie, la segunda revela el individuo; la primera tiene el carácter de universal, la segunda separa del común el propio...⁵

Puesto que una naturaleza sin hipóstasis no existe en la naturaleza de las cosas, sino únicamente en la mente, parece que la naturaleza humana de Cristo *que existe* habrá de ser ella misma hipóstasis. Pero esto es precisamente lo que han negado los dos concilios. Por eso, continúa Leoncio, desde el momento que la naturaleza humana no existe por sí misma, es que, para existir, encuentra su sujeto en la hipóstasis del Verbo. La humanidad está *enhipostasiada* (en griego: *ἐνυπόστατον*). La unión en Cristo no es por tanto una «unión física», sino una unión hipostática. Expresión que hizo fortuna.

Leoncio de Bizancio rechaza enérgicamente el dualismo nestoriano del mismo modo que el monofisismo estricto; llega a entender el misterio de Cristo en el mismo sentido que San Cirilo. Este último, como es sabido, abandonó la expresión *μία φύσις* cuando vio que esta expresión no traducía la *unicidad personal* del hombre Dios. De igual modo que San Cirilo, Leoncio de Bizancio tiene una concepción *ontológica* — si así puede hablarse — de este misterio: no hay más que un ser, una existencia en Cristo, ya que la persona del Verbo es, por sí sola, entera garantía de la unidad. De este modo la unidad no es el resultado de la unificación de dos naturalezas en una tercera: «Cristo es uno a pesar de la unión, no a causa de ella», se afirma contra el monofisismo. Persona única realizando la unidad entre las dos naturalezas, humana y divina, he ahí, a los ojos de Leoncio de Bizancio, el *dato base* a partir del cual puede establecerse la teología racional de la encarnación.

La teología de San Máximo el Confesor, por otra parte, está toda ella dirigida contra el *monotelismo*. Pone acertadamente de relieve lo que se ha llamado la «operación teándrica», de Cristo. En las obras del Pseudo Dionisio, esta expresión, «teándrica», trata de explicar la perfecta armonía de las actividades del hombre Dios (en griego: *θεός ἀνθρωπ*). Pero una interpretación monofisita de este término había negado a la naturaleza humana de Cristo el poder de ser principio de operaciones propias. Para San Máximo, si es cierto que se ha de dar únicamente a la persona del Verbo la autoridad total de las actividades tanto humanas como divinas, al mismo tiempo es

⁵ Citado por TIXERONT, *ibid.*, t. III, p. 154.

necesario distinguir bien la especificidad de cada una de estas actividades. Por eso la fórmula «operación teándrica» se refiere a la armonía íntima que resulta de la única intención y dirección práctica dada por el Verbo encarnado a sus actividades humanas y divinas.

5. Balance de la teología en oriente: San Juan Damasceno.

Para conocer el estado de la teología en oriente al terminar la edad patristica, nada mejor que exponer brevemente la posición de San Juan Damasceno († hacia 749).

Fiel al método de Leoncio de Bizancio, su doctrina sobre la encarnación «deduce con rigor las conclusiones teológicas y dogmáticas de la unión hipostática». Es en este punto un predecesor de los teólogos del siglo XIII, en la exposición de los corolarios del dogma de la unión hipostática⁶. Se le llama el Santo Tomás de oriente.

Resumamos sus conclusiones sobre el problema de Cristo:

Dado que la persona del Verbo fundamenta por sí sola la unidad del ser aunque con doble función de subsistencia (divina en la naturaleza divina, humana en la naturaleza humana), el Verbo encarnado puede ser llamado «*compuesto* según sus dos naturalezas». En consecuencia:

a) Existe compenetración mutua de las naturalezas: la humanidad participa íntimamente de la energía divina, como el cuerpo participa en el hombre de la energía espiritual del alma.

b) La humanidad de Jesús debe ser adorada, ya que no ha de separarse del Verbo, que es su sujeto.

c) En cuanto hombre Cristo es, respecto de Dios, Hijo, no siervo, pues tanto la relación de siervo como la de hijo es una relación que afecta a la persona, y la persona de Cristo es hijo, y no siervo, del Padre.

d) Se da perfecta *comunicación de idiomas* y San Juan Damasceno señala sus leyes.

e) En el orden psicológico:

ausencia de toda ignorancia en Cristo;

ninguna pasión que sea en Él incompatible con su absoluta perfección;

dualidad de operaciones en el mismo sentido que dualidad de naturalezas.

Después de San Juan Damasceno, oriente deja de ir a la vanguardia en los grandes problemas teológicos. Occidente se había preparado ya con Boecio († 525) para una concepción razonada de las nociones usadas por el dogma católico. Sin embargo, sólo dos siglos después del renacimiento de los estudios debido a Carlomagno, comienza para occidente lo que se ha convenido en llamar *edad escolástica* (a partir del siglo XI).

No conviene poner punto final tanto a esta larga y laboriosa formación del dogma como a la elaboración teológica en oriente, sin

⁶ A. MICHEL, art. *Hypostatique (Union)* en DTC, col. 504-505.

decir una vez más que el argumento soteriológico fue, para todos los defensores de la fe en Cristo, el argumento principal:

«Para demostrar que el Salvador ha sido verdaderamente hombre — afirma Rivière — no se ha de olvidar que es nuestra naturaleza la que había de ser redimida y elevada; que, por consiguiente, si Jesucristo no hubiera sido hombre como nosotros y de nuestra sustancia, no hubiera podido darnos los ejemplos de virtud de los que tan necesitados estábamos, ni sufrir y morir para rescatarnos de la muerte y del pecado. Así razonan San Ireneo y Tertuliano contra el docetismo; más tarde los capadocios oponen a Apolinar consideraciones en todo semejantes. De igual modo, para defender la divinidad efectiva de Cristo, San Atanasio contra Arrio, y San Cirilo contra Nestorio arguyen que este principio de la redención no tendría eficacia alguna si ella fuera llevada a cabo por un hombre ordinario o por una criatura cualquiera. Solamente, aquel que hizo al hombre al principio, era capaz de redimirle; sólo el Hijo eterno de Dios podía devolvernos los derechos a la filiación adoptiva perdidos por el pecado; sólo aquel que no tenía pecado podía alcanzar a los pecadores el perdón»⁷.

Mas si existe unanimidad casi explícita para ver en la redención el motivo determinante de la encarnación del Verbo, por el contrario el misterio de Cristo: «uno solo en dos naturalezas» ha sido constantemente explicado según dos perspectivas bien diferentes una de otra, en el seno mismo de la Iglesia católica.

Entre los extremos incompatibles con la fe, este misterio puede ser, en efecto, abordado legítimamente tanto por el lado de la unidad como por el lado de la dualidad. Doble opinión que da origen a una doble teología: la primera que destaca la divina penetración del Verbo en lo humano; la segunda que pone de manifiesto la integridad y la glorificación de lo humano en su unión con el Verbo. He aquí los representantes de estas posiciones tan diversas, pero en modo alguno en contradicción la una de la otra: Clemente de Alejandría y Tertuliano, Concilio de Éfeso y Concilio de Calcedonia; escuela de Alejandría (San Cirilo) y escuela de Antioquía (Teodoreto), de una forma más general, griegos y latinos. Posiciones complementarias en las que nuestra inteligencia encuentra una justa y adecuada justificación de este misterio, aquí abajo insondable y de aspecto necesariamente complejo. Y esta doble opción, será, como vamos a ver, motivo de perpetuos conflictos teológicos en occidente desde el siglo XI hasta nuestros días inclusive.

⁷ RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption*, Paris 1931, p. 79.

IV. LA DOCTRINA TEOLÓGICA DE LA ENCARNACIÓN (EN OCCIDENTE)

1. De San Anselmo a Santo Tomás de Aquino (siglos XI-XIII).

El problema cristológico en el siglo XI.

En el momento en que con San Anselmo, el primer gran pensador cristiano, comienza la edad de las especulaciones teológicas, la unanimidad en occidente es completa respecto a las fórmulas de Éfeso y Calcedonia.

En las deducciones inmediatas se encuentra la misma unanimidad: una sola persona en Cristo, la persona divina (contra Nestorio); dos naturalezas, la naturaleza divina y la naturaleza humana, alma y cuerpo (contra Eutiques). Se afirma, además, contra los maniqueos, que el Verbo ha «asumido» tanto un cuerpo como un alma, alma y cuerpo no preexistentes a la unión (contra Orígenes).

Es sobre el *modo de unión* en la persona y el papel desempeñado por la naturaleza humana, sobre lo que surge el debate. Queda, en efecto, por explicar esta unión, por dar una cierta inteligencia de ella: ¿el alma y el cuerpo se unen para formar un ser individual, un supuesto, un hombre? ¿Es un hombre determinado, particular, lo que el Verbo ha asumido? Debates apasionados que dan lugar, sobre todo en el siglo XII, a muchas concepciones muy divergentes. Es importante, para comprenderlas bien, trazar desde el principio la perspectiva dentro de la cual se elabora la teología de la encarnación.

Siguiendo la corriente latina, San Anselmo razona sobre el misterio partiendo de la dualidad de naturalezas; para él la encarnación es el problema de la unión de lo humano y lo divino en el Hijo de Dios. Y atribuye una importancia capital al hecho de que la unión se realice precisamente en el *Hijo* de Dios:

Si cualquier otra persona (distinta del Hijo) se hubiera encarnado — escribiera —, hubiera habido dos hijos en la Trinidad, a saber, el Hijo de Dios que es hijo ya antes de la encarnación y aquel que por la encarnación sería el hijo de la Virgen; de este modo, hubiera habido en las personas (divinas) que deben siempre ser iguales, una desigualdad por razón de la dignidad (diversa) de sus nacimientos⁸.

La encarnación exige también que la persona que asume lo humano sea engendrada, puesto que el hombre viene normalmente a la existencia por vía de generación.

Si el Padre se hubiera encarnado — continúa San Anselmo —, tendríamos en la Trinidad dos nietos: el Padre sería, en efecto, nieto de los padres de la Virgen según su humanidad; y el Verbo, sin ser hombre, sería el nieto de la Virgen (siendo eternamente engendrado por el Padre)⁹.

⁸ SAN ANSELMO, *Cur Deus homo*, lib. II, cap. 1X; *Opera omnia*, ed. Schmitt, Roma 1945, t. II, p. 105.

⁹ Ibid.

Una argumentación semejante nos hace hoy sonreír; pero no debe ser ignorada por aquel que quiera conocer la orientación del problema cristológico en la edad media y comprender todo el esfuerzo especulativo de la teología desde esta época hasta nuestros días.

Para explicar racionalmente la encarnación tal como se ha realizado, es preciso, se pensaba entonces, afirmar que la potencia divina — apropiada al Espíritu Santo, como afirma el Evangelio — fecundó milagrosamente a la Virgen Santísima. De este modo es como el hombre *engendrado* en ella es inmediatamente *asumido* por el Hijo eterno en el cual únicamente se consume la *unión* de lo humano y de lo divino. *Generación* en María, *asunción*¹⁰ de *aquellos* que es engendrado de este modo, *unión* de *esto* en la persona divina eternamente engendrada, he aquí los diferentes movimientos que los teólogos afirman como esenciales a la encarnación; no consideran, en verdad, estos movimientos como etapas temporalmente, sino lógicamente distintas: si no existe sucesión entre generación, asunción y unión, es porque el poder divino lo ha realizado todo en un solo instante.

El problema que queda planteado es el siguiente: ¿*aquellos* que es engendrado es estrictamente un *hombre* constituido como cualquier otro hombre? Si se afirma que sí, ¿no es ya acaso una persona humana? Si se afirma que no, ¿cómo entonces Cristo es verdaderamente hombre como nosotros? Tres respuestas fueron dadas que recibieron en la historia de esta doctrina el nombre de las «tres opiniones».

Las «tres opiniones» (Véase el cuadro, p. 59-61).

1. La opinión llamada del «supuesto asumido» por el Verbo (primera opinión).

La primera opinión se presenta como heredera de una larga tradición, que se expresa en los mismos términos empleados en los concilios y muchas veces repetidos por los padres, antes y después de Éfeso. Cuenta a su favor con numerosas autoridades (en 1184, se citan 150 ó más) y se sintetiza en la fórmula: *Filius Dei assumpsit hominem* (el Hijo de Dios asumió un hombre). Se reconoce en el misterio del Verbo encarnado un cierto hombre constituido, como término de la generación en María, por un alma racional y un cuerpo humano. Asumido por el Verbo y unido personalmente al Verbo, este hombre vino a ser el Verbo. No hay transformación ninguna de las naturalezas, que conservan todo lo que les es propio. Se puede decir por tanto: lo mismo que Dios se ha hecho hombre, un hombre ha llegado a ser Dios. En Cristo hay una sola persona, pero dos supuestos.

Cómo pueda y deba entenderse esto, no es fácil explicarlo; los defensores de esta opinión afirman un hecho más bien que tratan de comprenderlo. Tienen conciencia de hacerse eco de una larga tradición, sin más. Pero para el que trata de penetrar el conte-

¹⁰ El término «asunción» es técnico y significa en la teología de la encarnación el acto por el cual el Verbo toma para sí (*ad-sumere*) la humanidad.

nido íntimo de estos enunciados y sacar sus consecuencias, surge una preocupación. ¿La insistencia en hablar de «este hombre asumido» por «el Verbo» no altera acaso la unidad de Cristo introduciendo aquí una segunda persona? ¿No se cae quizá en la imposibilidad de justificar esta proposición que a pesar de todo se afirma: «El Hijo de Dios es este hombre»? La crítica es fácil y de hecho no falta.

2. La opinión llamada del «Verbo revestido de la humanidad» (Abelardo: tercera opinión).

La interpretación de Abelardo, ese «sutil dialéctico de la montaña Santa Genoveva», aparece como una reacción contra la primera opinión. La inclusión de lo humano en Cristo debe hacerse con exclusión de toda realidad nueva que constituiría en Él una segunda persona. Mas, para Abelardo, toda sustancia racional, según la definición misma de Boecio, constituye una persona. Y una naturaleza humana, resultado de la unión del alma y el cuerpo, es a todas luces una realidad de este género. ¿Cómo entonces ha de evitarse el introducir una cuarta persona en el seno de la Trinidad? Esto se conseguirá disociando los elementos de la naturaleza asumida. Sin duda alguna el alma y el cuerpo de Cristo son muy reales, semejantes a los que constituyen cualquier otra naturaleza humana. Pero basta, para salvaguardar el hecho de la encarnación, que el Verbo los haya tomado separados. Al no estar unidos sustancialmente entre sí alma y cuerpo, no pueden constituir ya esa nueva persona, que es preciso excluir totalmente. Y de esta alma y este cuerpo no unidos, el Verbo se ha revestido como de un vestido, permaneciendo inmutable en su divinidad. De este modo puede aparecer como uno de nosotros, *habitu inventus ut homo*. Sólo en este sentido está permitido decir: «Dios se hizo hombre». Las fórmulas corrientes del misterio han de tomarse en sentido figurado, impropio. «Hombre» sólo puede significar las partes de una naturaleza humana, no una realidad sustancial, *non est aliquid*. Por eso, con razón, fue llamada esta opinión nihilismo cristológico.

Para evitar el nestorianismo en germen de la primera opinión, se ha venido a no poder ya dar cuenta de la realidad de esta naturaleza humana asumida. El papa Alejandro III, que había sostenido esta tesis cuando todavía era cardenal, la condenó en 1177. Entre estas opiniones extremas se introduce una posición intermedia: la llamada de la «persona compuesta», que se conoce también con el nombre de opinión media o segunda opinión.

3. La opinión llamada de la «persona compuesta» (segunda opinión).

La segunda opinión se niega a admitir, con la primera, que la realidad presupuesta a la asunción sea un hombre, más exactamente: *este* hombre; no puede ser otra cosa que la humanidad. La expresión «este hombre», significa, en efecto, un sujeto que subsiste en una naturaleza humana; el término «humanidad» evoca

únicamente las notas constitutivas, esenciales, que convienen a todo hombre. Por tanto cuando se habla de «este hombre», será para designar esta realidad humana *unida* al Verbo. En consecuencia, no se ha de emplear el término *supuesto* más que para designar la persona del Verbo que es el único supuesto de una y otra naturaleza. En cuanto Verbo, Cristo es una persona totalmente simple; sin embargo debe llamársela *compuesta* cuando subsiste en dos naturalezas. He ahí cómo esta opinión se opone a la primera.

Reivindica además contra la tercera (la de Abelardo) una unión sustancial entre el alma y el cuerpo de la naturaleza humana asumida; es *algo* (en neutro: *aliquid*) lo que ha sido tomado por el Verbo, sin ser, no obstante *alguno* (en masculino: *aliquis*).

Las Sentencias de Pedro Lombardo (terminadas hacia 1150).

Se conocen de una manera precisa las «tres opiniones» gracias al estudio que Pedro Lombardo, el célebre maestro parisiense del siglo XII, hace de ellas en sus *Sentencias*. Esta obra, como se sabe, fue como el «manual de estudios» en toda la edad media y hasta el siglo XVI en que comenzará a ser desplazada por la *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino.

En la distinción VI del libro III de las *Sentencias*, el autor afirma que si las tres opiniones pueden apoyarse en San Agustín, la segunda se apoya ante todo en la autoridad de San Juan Damasceno. El Damasceno dice, en efecto, que la hipóstasis de Cristo es *compuesta* en razón de las dos naturalezas. Pedro Lombardo introduce de este modo en toda la teología latina a este heredero de la teología griega: hasta entonces no se conocía más que a los padres de occidente (San Agustín, San Ambrosio, San Hilario). Sin embargo, no se vaya a creer que San Juan Damasceno viene a cambiar la orientación de la cristología latina en este siglo XII. Más bien es él el que es asimilado por el pensamiento común. Más que en el sentido unitario, que, sin embargo, les es propio, sus escritos son interpretados en el sentido dualista. Pedro Lombardo cristalizó en su estudio del Verbo encarnado la tradición iniciada por San Anselmo. El plan que adopta es buen testimonio de ello. He aquí la división de este tratado, recogida por el propio Santo Tomás:

- I. LA ENCARNACIÓN MISMA DE DIOS (III Sent., distinciones I-V).
 - 1.º La Persona que asume (dist. I).
 - 2.º La naturaleza asumida (dist. II-IV).
 - 3.º La unión de aquel que asume y de la realidad asumida (dist. V).
- II. LA CONDICIÓN PARTICULAR DEL VERBO ENCARNADO (dist. VI-XXII).
 - 1.º *Lo que conviene a Cristo en razón de la unión* (dist. VI-XII).
 - A. Manera de explicar la unión misma (las tres opiniones, dist. VI); Manera de hablar de la unión (leyes de la comunicación de idiomas, dist. VII).

Jesucristo

B. Las consecuencias de la unión:

- a) Lo que conviene a la naturaleza divina por la unión a la naturaleza humana (uno o dos hijos en Cristo, dist. VIII).
- b) Lo que conviene a la naturaleza humana por la unión a la naturaleza divina (culto que se ha de dar a Cristo, dist. IX).
- c) Lo que conviene a la persona de Cristo en razón de la naturaleza humana asumida (problemas de su predestinación y de su adopción, dist. X; si Él es criatura, dist. XI; de qué modo es impecable, dist. XII).

2.º *Lo que conviene a Cristo por razón de su naturaleza humana exaltada por la encarnación* (dist. XIII-XXII).

- A. Lo que fue asumido con la naturaleza humana, dist. XIII — gracia. Psicología de Cristo (ciencia, pasiones del alma, etc.). Capacidad de sufrimientos corporales.
- B. Las actividades propias de la naturaleza humana (dist. XVII-XX); voluntad en Cristo; mérito de Cristo para sí; mérito de Cristo para redimir al mundo del pecado (por lo que Él es mediador); satisfacción de Cristo y su sacerdocio.
- C. La muerte de Cristo y sus consecuencias (dist. XXI-XXII).

En adelante todos los maestros hasta el siglo XVI estudiarán y enseñarán la teología de Cristo siguiendo este esquema. Entre los célebres comentaristas de Pedro Lombardo, San Buenaventura, San Alberto Magno, hay que dar un lugar preponderante a Santo Tomás de Aquino, el cual logra dar a la teología de la encarnación la perfección que vamos a ver.

2. Santo Tomás de Aquino y el siglo XIII.

Comentario a las Sentencias (1256).

Ante el problema de la encarnación, Santo Tomás, joven comentarista de las *Sentencias*, tiene constantemente fijos los ojos en las «tres opiniones». Ciertamente, desde finales del siglo XII, no se sostiene por lo común más que la segunda opinión (llamada de la «persona compuesta»); pero el doctor angélico más que ningún otro tiene el cuidado de valorar esta posición comparándola frecuentemente con las otras dos, en especial con la primera. Acepta la tradición agustiniana, continuada por San Anselmo. Lo que no cesan de repetir los teólogos del siglo XIII, y Santo Tomás mismo en su Comentario de las *Sentencias*, es que existe en la encarnación una suma *conveniencia* en que sea el Hijo eternamente engendrado el que asuma una naturaleza producida por generación. Conviene hacer notar, sin embargo, la atenuación dada a la doctrina de San Anselmo: no se dice que haya *necesidad* en la encarnación del hijo de Dios, sino suma *conveniencia*.

El problema teológico de la encarnación se plantea, por tanto así: de una parte lo divino, de otra lo humano; ¿cómo enfocar la *unión*

de lo divino y lo humano para que, según enseña la fe católica, esta unión no se realice más que en la persona divina del Verbo?

En la encarnación — responde Santo Tomás —, hay que considerar dos cosas, a saber, la persona que asume y la naturaleza asumida. Atendiendo a la persona que asume, se designa la encarnación con el nombre de *misión*: lo cual viene del Padre solo... Atendiendo a la naturaleza asumida, la encarnación toma el nombre de *concepción* o de *nacimiento temporal*. Ahora bien, es un don totalmente gratuito para esta naturaleza el ser asumida en la unidad personal divina, y el autor de esta concepción es... el Espíritu Santo (al cual se atribuyen las obras gratuitas)¹¹.

Siendo por otra parte, *immutable* la persona divina, la encarnación no ha podido realizarse, por así decirlo, sino mediante el ascenso hacia esta persona de la naturaleza humana engendrada. El punto de vista de la misión del Verbo es un problema estrictamente trinitario; el otro punto de vista, el de la concepción y ascensión de la naturaleza humana, constituye el problema cristológico. Esto conviene retenerlo. Si se quiere «entrever» racionalmente el modo de realización de este misterio, he aquí el esquema según el cual lo humano se unió al Verbo instantáneamente:

Sin duda ninguna se realizaron en el mismo instante el *cambio* físico de la sangre de María en la carne de Cristo — y la *formación* de los órganos — y la *animación* del cuerpo organizado, y finalmente la *asunción* del cuerpo animado en la *unidad* de la persona divina.

En contra de la primera opinión Santo Tomás precisa: *Aquello* que es asumido no es una realidad que exista por sí misma; pero, no obstante, la naturaleza humana perfectamente constituida es una realidad. Habrá, sin embargo, alguna dificultad en adoptar la segunda opinión. ¿No es acaso el problema fundamental el de *unificarlo* todo en el Verbo divino salvaguardando así su absoluta simplicidad? Desde este momento, el calificativo «persona compuesta» parece a todos los teólogos una expresión equívoca; esta opinión no es adoptada, en definitiva, sino únicamente como opinión¹²; es, sin embargo, mejor que las otras dos porque sólo ella da cuenta de todas las afirmaciones de nuestra fe: «Este hombre es Dios», «Dios es este hombre», «el hombre no se ha hecho Dios; pero es un hecho que este hombre es Dios», etc., según la ley de comunicación de idiomas.

¿Qué ha de decirse entonces de las condiciones psicológicas y corporales de Cristo? Puesto que debe explicarse la encarnación según un *ascenso* (instantáneo) de lo humano hasta la persona del Verbo, es sumamente conveniente considerar lo humano como dotado ya de toda suerte de perfecciones tanto naturales (ciencia sin sombra, espontaneidad propia del hombre en el querer y en el obrar, ningún defecto corporal, etc.) como sobrenaturales (gracia habitual, virtudes y dones) *antes* (lógicamente entendido) de la *unión* que lo perfecciona todo en Cristo. En una palabra, deben afirmarse como presentes

¹¹ 111 *Seni.*, dist. IV, q. 1, a. 1, sol. 2 ad 2.

¹² Ibid., q. V, a. 2, c.

en Cristo las cualidades requeridas por una naturaleza llamada desde el primer instante de su formación a esta dignidad suprema: *existir sólo en dependencia del Verbo*.

He aquí expuesta con toda brevedad la doctrina del joven Santo Tomás de Aquino, eco fiel de la del conjunto de sus contemporáneos.

Del Comentario de las Sentencias a la Suma Teológica.

Santo Tomás, como comentador de las *Sentencias*, se ha mostrado sumamente atento a todo lo que dice la Escritura, los padres o los concilios. Por desgracia, en la época de su primera enseñanza en París (1254-1259) el joven profesor tiene como instrumento de trabajo muy pocos textos patrísticos, y además estos textos han pasado por muchas manos antes de llegar a Pedro Lombardo y a sus comentaristas. Pero, a finales de 1259, Santo Tomás entra en Italia y allí enseña hasta 1267-68. Es allí donde tiene la suerte, desde 1259-60, de encontrar gran cantidad de colecciones conciliares y patrísticas, recientemente venidas de oriente, que se atribuyen, con razón o sin ella, a tal o cual padre de Grecia, de Asia Menor o de Egipto. Desde este momento, la primera tarea que se impone el doctor angélico es la de estudiar, en los textos mismos que se le presentan, el pensamiento de sus autores. En su *Suma contra los Gentiles* (libro IV, cap. xxviii ss) con la ayuda de estos escritos y de los ya conocidos de San Agustín, prepara un catálogo crítico de las diversas herejías, al final del cual se señala la verdadera posición de la fe católica (cap. xxxix). Una de estas herejías parece sorprenderle preferentemente y a ella presta una atención particular: es la herejía de Fotino (cf. supra, p. 30 s). Ocupa el primer lugar, quizá porque le parece una de las más alejadas de la fe católica; quizá también porque le ofrece ocasión de reflexionar más profundamente sobre la cristología de San Juan, de San Pablo y de los Padres capadocios y alejandrinos:

Hubo algunos como Ebión y Cerinto, y después Pablo de Samosata y Fotino que admitieron en Cristo sólo la naturaleza humana; imaginaron que la divinidad estuvo en Él no por naturaleza, sino según una cierta participación excelente de la gloria divina, participación que había merecido por sus obras... Pero esta posición destruye el misterio de la encarnación. En efecto, en tales condiciones, no es Dios el que ha asumido la carne para hacerse hombre, sino más bien el hombre carnal se habría hecho Dios; lo cual va contra la afirmación de San Juan: «El Verbo se hizo carne» (Ioh 1, 14); afirmándose más bien lo contrario, que la carne se hizo Verbo. De igual modo no se podría hablar del anonadamiento y bajada del Hijo de Dios, sino más bien de la glorificación y ascenso del hombre, y de este modo no sería cierto lo que dice el Apóstol: «Quien (Jesús), existiendo en la forma de Dios..., se anonadó, tomando la forma de siervo» (Phil 2, 6 y 7)... Así mismo no es ya verdadero lo que dice el Señor: «He bajado del cielo» (Ioh 6, 38); sino sólo aquello: «Subo a mi Padre» (Ioh 20, 17); y, sin embargo, la Escritura une los dos (movimientos). Dice, en efecto, el Señor: «Nadie sube al cielo sino el que bajó del cielo, el Hijo del hombre, que está en el cielo» (Ioh 3, 13). En estos dos movimientos (de descenso y de subida), concluye Santo Tomás, se afirma a la vez la humanidad y la divinidad (en la unidad de Cristo) (CG lib. iv, cap. xxviii).

En adelante, en la mente de Santo Tomás, el nombre de Fotino va unido a cualquier error que en Cristo pone en primer término el perfeccionamiento del hombre o su elevación hacia Dios. Esta posición se le presenta como diametralmente opuesta a la de los maniqueos y de Valentín (cf. p. 25) para quienes sólo cuenta el movimiento de descenso de lo divino a lo humano. Pero entre el estricto devenir del hombre que enseña Fotino, y la pura *κένωσις* (= anonadamiento de lo divino en lo humano) de los maniqueos, el doctor angélico encuentra un justo medio: *el Verbo descende a lo humano, tomándolo para sí*. Esta conclusión le parece tan rica y tan fecunda que se convierte en su *Suma Teológica* en el centro en torno al cual reúne, para resolverlas, todas las cuestiones que se plantean respecto al misterio de Cristo. Santo Tomás renueva conscientemente la más auténtica tradición de la Iglesia, aquella que inauguraron los escritores sagrados, aquella que constituye lo mejor del pensamiento de San Ignacio de Antioquía, de San Atanasio, de San Cirilo, de San Hilario de Poitiers, de San Agustín, de Leoncio de Bizancio, de San Juan Damasceno.

La Suma Teológica (III, 1272-73).

En su *Suma Teológica*, Santo Tomás no considera ya la encarnación como en las *Sentencias*, desde el punto de vista de una elevación de lo humano hacia la Persona del Verbo, de donde resultaría la unión. Aquí afirma, desde el punto de partida, el misterio *como ya realizado*, es decir, la unión hipostática misma. La encarnación es ante todo un misterio de unidad y en esta unidad, garantizada por la persona divina, es donde el teólogo ha de tomar conciencia racionalmente de la dualidad de las naturalezas, humana y divina. Es decir que de golpe se sitúa del lado del Verbo en su función misma de subsistencia respecto de la humanidad, para explicar este misterio inefable. Se comprende fácilmente que, si no hay persona humana en Cristo, esto no es por defecto sino por superabundancia; pues, al afirmar desde un principio que es la persona divina la que subsiste en la naturaleza humana, la conclusión se impone necesariamente: no existe persona humana propia¹³. Henos aquí lejos de la argumentación de las *Sentencias*, donde la ausencia de persona humana era explicada de este modo: la naturaleza ha sido asumida por el Verbo antes de haber alcanzado, como término de la generación humana, su subsistencia propia¹⁴.

Estudiando una por una las tres opiniones, Santo Tomás declara que, lejos de ser simples opiniones, es decir posiciones más o menos libres, la primera y la tercera son herejías formales que renuevan las de Nestorio y de Fotino¹⁵, mientras que la segunda es la enseñanza perfecta de la fe católica. La seguridad con que Santo Tomás afirma esto se explica fácilmente si se tiene en cuenta que la segunda opinión, viene de los padres griegos por medio de San Juan Damas-

¹³ III, q. 2, a. 2, ad 2 y 3.

¹⁴ III, q. 2, a. 6.

¹⁵ Ibid.

ceno. Colocada en su perspectiva unitaria, la expresión «Verbo compuesto» recobra toda su fuerza y verdad primitivas, fuerza y verdad que no podía tener en Pedro Lombardo y en sus comentaristas, de tendencia dualista. Desde este momento, a ninguna otra cosa puede con mejor justeza ser comparada la naturaleza humana de Cristo que a un instrumento del que el Verbo viene a servirse, manteniendo siempre la afirmación primera: el Verbo subsiste en la naturaleza humana y le comunica su *existir* personal. La imagen del instrumento, inadmisibles en la pluma de Nestorio, se convierte, así entendida, en el mejor recurso para nuestra inteligencia deslumbrada por el misterio insondable de la unión hipostática¹⁶. Y esto siempre por el mismo motivo: Nestorio, y más aún Fotino, consideran la encarnación como la perfección última, en el Verbo, del hombre que existe por sí mismo; mientras que siguiendo la enseñanza de los concilios, debe considerarse la encarnación como el misterio de un «Dios verdaderamente hecho hombre».

La gran originalidad de la *Suma* consiste igualmente en explicar teológicamente la unión hipostática sin hacer intervenir la *generación*: por parte de la persona divina no se restringe la unión sólo al Hijo, ya que cada una de las personas tiene el mismo poder de subsistir en la naturaleza humana; por parte de la naturaleza asumida, se comprende que el hecho de la generación no es esencial, pues el Verbo hubiera podido asumir del mismo modo una naturaleza angélica que una naturaleza humana.

La tarea del autor de la *Suma* consiste, por tanto, en distinguir bien los múltiples problemas planteados por este gran misterio de nuestra fe. Después de haber considerado la conveniencia profunda de la encarnación — que no es otra que la de la misericordia divina frente al estado de desorden a que el pecado de Adán redujo al género humano — va directamente a lo esencial: qué es la unión hipostática y qué se explica por ella (q. 2-26); después, merced a este estudio de lo que no puede no ser, la inteligencia trata de comprender las condiciones en las que la encarnación se ha realizado de hecho: es el problema teológico de la vida de Jesús desde su concepción en el seno de la Virgen hasta su muerte, su resurrección y ascensión gloriosa (lo cual incluye el estudio de la Madre de Dios y el de la redención) (q. 27-59). Comparando el plan adoptado por el doctor angélico para su tratado de la encarnación con el plan de Pedro Lombardo, se comprende lo fundado de su elección: todo se centra sobre la unión hipostática como sobre la luz que permite penetrar en este misterio necesariamente oscuro aquí abajo. ¿Y no es reflexionando largamente sobre el plan de una obra como mejor puede uno iniciarse en el pensamiento que ha presidido su elaboración? Pues he aquí ese plan:

¹⁶ Ibid., ad 4.

El misterio de la encarnación

I. CONVENIENCIA Y ARMONÍAS DE LA ENCARNACIÓN (q. 1).

II. MANERA DE EXPLICAR LA UNIÓN HIPOSTÁTICA.

- 1.º de la unión en sí misma (q. 2: cuestión capital)
- 2.º de la unión considerada en la persona que asume (q. 3)
- 3.º de la unión considerada (en la naturaleza asumida...):
 - a) en la naturaleza humana en sí misma (q. 4 - q. 6);
 - b) en aquello que acompaña a la naturaleza asumida:

{	— las perfecciones espirituales (gracia, ciencia, poder) (q. 7-13),
	— las debilidades del cuerpo y del alma (q. 14-15).

III. LO QUE SE EXPLICA POR LA UNIÓN HIPOSTÁTICA.

- | | | |
|--|---|---|
| 1.º Lo que conviene a Cristo en sí mismo: | { | <ol style="list-style-type: none">a) según los cambios en Él entre lo humano y lo divino (comunicación de idiomas) (q. 16);b) según la unidad o dualidad: unidad de ser (q. 17); dualidad de voluntades y de operaciones (q. 18 - 19). |
| 2.º Lo que conviene a Cristo con respecto a su Padre: | { | <ol style="list-style-type: none">a) relación de Cristo a su Padre: sumisión (q. 20) - oración (q. 21) - sacerdocio (q. 22);b) relación del Padre a Cristo: adopción (q. 23) - predestinación (q. 24). |
| 3.º Lo que conviene a Cristo por comparación con nosotros: | { | <ol style="list-style-type: none">a) adoración de nuestra parte (q. 25);b) Cristo es nuestro mediador para ir a Dios (q. 26). |

Todo el tratado gira en torno de la unión hipostática, dato básico indiscutible. El teólogo da razón de la unión una vez realizada, y no en vías de realización. Por eso, perfeccionando la tradición anselmiana al corregirla, Santo Tomás repite con insistencia:

En el misterio de la encarnación, no consideramos un ascenso, como si un ser ya existente hubiera progresado hasta alcanzar la perfección de la unión: ésta fue la posición del hereje Fotino; sino que afirmamos más bien un descenso, según el cual el Verbo perfecto de Dios se unió a la imperfección de nuestra naturaleza, según la expresión de San Juan: «Yo he bajado del cielo» (Ioh 6, 38)¹⁷.

Para demostrar que todo aquello que debe atribuirse a Cristo conforme a su condición de hombre (gracia, virtudes, dones, ciencia...) es una *consecuencia efectiva* de la unión hipostática, añade:

En el misterio de la encarnación ha de considerarse más el movimiento de descenso de la divina plenitud a lo íntimo de la naturaleza humana que la elevación de la naturaleza humana, como preexistente, hasta Dios. Y *por eso* el estado espiritual de Cristo hombre fue perfecto desde el principio¹⁸.

¹⁷. III, q. 33, a. 3, ad 3.

¹⁸. III, q. 34, a. 1, ad 1.

Queda bien claro el pensamiento de Santo Tomás al fin de su vida. No solamente ha de negarse toda conversión *real* del hombre en Dios, sino que, si se quiere explicar este misterio inefable sin peligro de error, es preciso aún renunciar a considerarle, hasta mentalmente, como un simple ascenso de lo humano hasta el Verbo. Debemos mantenernos siempre en esta perspectiva: por la encarnación, el Verbo divino *desciende* a lo íntimo del hombre atrayéndole a sí. Nunca insistiríamos bastante sobre esta visión fundamental de la cristología de Santo Tomás de Aquino.

Queda bien sentado cómo la conveniencia de la encarnación y su motivo fundamental, que forman el objeto de la primera cuestión de este tratado de la *Suma*, constituyen, por así decirlo, su medula: es la difusión íntima de la bondad absoluta que es Dios, difusión que se realiza de la manera más excelsa puesto que llega a hacer subsistir divinamente una naturaleza creada, con un fin de redención.

Se dice que Él (el Hijo del Padre) nació según la carne, porque *por nosotros y por nuestra salvación*, unió a sí, según su persona, lo que era humano y nació de una mujer ¹⁹.

Esta afirmación de San Cirilo, la hace suya Santo Tomás desde el momento que comprende, a la manera de los padres griegos, que «la plenitud de la divinidad habita corporalmente» en Cristo (Col 2, 9) de tal modo que no solamente el Salvador mismo como hombre, sino también todos los miembros de su «cuerpo que es la Iglesia» se benefician de las gracias y favores divinos. Con un título único, el hombre Dios, el primero entre sus hermanos, tiene esta perfección de santidad, de ciencia y de poder, capaz de llevar todos los hombres a Dios.

Santidad de Cristo. La gracia está en Cristo con medida y sin medida a la vez. La gracia santificante está, en efecto, mensurada en Él, como en todo hombre, por su naturaleza personal, pero lejos de ser en Él el fundamento de su unión con Dios, la gracia resulta de la unión hipostática misma y es en este sentido en el que San Agustín escribe que «la gracia es en cierto modo natural a Cristo hombre».

Sin embargo, la gracia está en Él sin medida si se considera su poder de santificador. Como Dios, Cristo puede, en efecto, por su propia autoridad dar la gracia: puede también dar el Espíritu Santo. Como hombre lo hace instrumentalmente, puesto que su humanidad fue el instrumento unido para siempre a la divinidad. «Cristo, sólo tú eres santo» dice la liturgia de la misa.

Ciencia de Cristo. Porque es el Verbo hecho hombre, es preciso reivindicar para Cristo la ciencia propia del hombre —la ciencia que se adquiere por medio de los sentidos ²⁰— y la ciencia propia de los bienaventurados, aun antes de la glorificación de su cuerpo ²¹: «El alma de Cristo unida personalmente al Verbo está más cerca de Él que ninguna otra criatura: ella recibe, por tanto, más perfectamente que cualquier otra la comunicación de la luz en la que Dios es visto por el Verbo; el alma de Cristo ve, de este modo, más perfec-

¹⁹ III, q. 35, a. 2, ad 2.

²⁰ III, q. 12.

²¹ III, q. 10 y 11.

tamente que las demás criaturas la verdad primera que es la esencia de Dios». Por eso, como Cristo antes de su pasión no fue solamente «viador», sino también «bienaventurado»; su alma podía conocer los ángeles de la misma manera que nuestra alma después de la muerte. Este conocimiento es lo que se llama ciencia infusa o la ciencia de los espíritus puros.

Características del estado del hombre Dios. Se concibe fácilmente: el Hijo de Dios, que tomando un cuerpo vino al mundo para satisfacer en reparación por el pecado del género humano, tuvo que padecer «debilidades corporales tales como la muerte, el hambre, la sed, etc.»²². Hubo igualmente de experimentar diferentes estados de ánimo como el dolor sensible, la tristeza, el temor, la admiración, etcétera, con excepción de la ignorancia²³. Es la misma doctrina de San Agustín (cf. supra, p 33 ss). Por lo demás, ampliando el pensamiento del obispo de Hipona, el doctor angélico enseña que la voluntad humana de Cristo puede oponerse a la voluntad divina, puesto que lleva consigo esta tendencia espontánea y natural a apartarse de todas las penas y dolores; pero jamás la voluntad consciente y libremente expresada de Jesús podía contrariar la de su Padre, es decir la de la Trinidad entera²⁴. De ahí la posibilidad en nuestro Salvador de merecer, tanto para sí aquello que todavía no tenía, la gloria de su cuerpo y el culto que se le debe tributar, como para nosotros, sus miembros, todas las gracias de que estamos necesitados²⁵.

Cristo, mediador único entre Dios y los hombres.

1. El sacerdocio de Cristo. La epístola a los Hebreos nos dice que «tenemos un gran pontífice que penetró en los cielos, Jesús, el Hijo de Dios» (Hebr 4, 14). El oficio propio del sacerdote es ser mediador entre Dios y el pueblo, ya que, de una parte, él transmite al pueblo las cosas divinas, de donde viene el nombre de «sacerdocio» es decir: que da las cosas santas, como lo expresan estas palabras de Malaquías a propósito del sacerdote: «De su boca se recibe la enseñanza.» Y por otra parte, ofrece a Dios las oraciones del pueblo y satisface en cierto modo a Dios por los pecados del pueblo; así lo expresan estas palabras del apóstol San Pablo: «Todo pontífice tomado de entre los hombres, en favor de los hombres es instituido para las cosas que miran a Dios, para ofrecer ofrendas y sacrificios por los pecados.» Ahora bien, esto conviene perfectamente a Cristo. Por medio de Él los dones de Dios son comunicados a los hombres, como enseña San Pedro: «Por Él nos hizo merced de preciosas y ricas promesas para hacernos así partícipes de la divina naturaleza.» Igualmente Cristo reconcilió al género humano con Dios, como se dice en la carta a los Colosenses: «Plugo al Padre que en Él habítase toda la plenitud y por Él reconciliar consigo todas las cosas.» Conviene por tanto a Cristo perfectísimamente ser sacerdote²⁶.

²² III, q. 14, a. 1.

²⁴ III, q. 18, a. 5.

²⁰ III, q. 22.

²³ III, q. 15.

²⁵ III, q. 19.

Cristo fue no sólo sacerdote sino también hostia perfecta, siendo a la vez hostia por el pecado, hostia pacífica y holocausto.

Por eso su sacerdocio ha sido establecido antes que nada para expiar los pecados del mundo. La característica de su sacerdocio es ser la fuente de los demás sacerdocios. El de la antigua alianza que es figura suya, y el de la nueva, que Él mantiene vivo y eficaz en su misma persona ²⁷.

II. El culto que se debe dar a Cristo. San Juan Damasceno escribe: «Habiéndose encarnado el Verbo, la carne de Cristo es adorada no por ella misma, sino porque está unida según la hipóstasis al Verbo de Dios.» La adoración de la humanidad de Cristo puede ser una verdadera adoración de latría, cuando se dirige a la persona misma el culto que se tributa a esta humanidad hipostáticamente unida al Verbo. He aquí por qué el culto al sagrado corazón es tan legítimo. La cruz, las imágenes mismas, puede ser objeto de una adoración de latría, si la intención del adorador se dirige a Cristo mismo ²⁸.

Si queremos atenernos aquí únicamente a lo esencial del misterio de la encarnación no podemos desarrollar todas las riquezas contenidas en la *Suma Teológica*. Aquel que, sin embargo, haya comprendido que el misterio consiste ante todo en la persona divina del Hijo que desciende hasta lo íntimo de la humanidad y la toma para sí, ése habrá penetrado el pensamiento del doctor angélico sobre el Salvador y habrá alcanzado de él lo esencial.

3. De Duns Escoto a nuestros días.

Controversias escolásticas.

La cuestión de la persona en Cristo.

La posición de Santo Tomás en la *Suma Teológica* no fue adoptada desde el momento en que fue conocida; hasta el siglo xvi todos los teólogos continuaron leyendo el texto de las *Sentencias* cuya doctrina inspira o dirige la suya. He aquí por qué, aún después que Cayetano, uno de los más grandes comentadores de la *Suma*, hizo adoptar definitivamente la *Suma* de Santo Tomás (comienzos del siglo xvi), muchos teólogos permanecieron en esta época aún bajo la influencia de la cristología de Pedro Lombardo.

Poco tiempo después de Santo Tomás, el franciscano Duns Escoto († 1308) se esfuerza por demostrar que se explica perfectamente el misterio considerando la encarnación como la asunción de un hombre por el Verbo. Insiste principalmente sobre el aspecto histórico del Verbo encarnado. Si se mira sólo la naturaleza humana de Jesús, no hay nada que pueda distinguirla de cualquier otra naturaleza humana; la fe afirma que este hombre depende *actualmente*, en todo lo que él es, del Verbo; esto no impide sin embargo, que este hombre tenga *un existir por sí mismo* del mismo modo que una filia-

²⁷ III, q. 26.

²⁸ III, q. 25.

ción real humana respecto de María, su madre. Para explicar un caso tan singular es preciso, por tanto, afirma Escoto, profundizar en la noción metafísica de *persona*. Puesto que la naturaleza humana de Cristo no constituye una persona propia — esto es lo que enseña la fe — Jesús no ha sido jamás un «hombre aislado», sino un hombre «asumido por el Verbo» desde el primer instante de su concepción; la persona es por tanto una naturaleza racional no asumida por una persona superior. De este modo, para explicar teológicamente el problema fundamental de la cristología, a saber, la ausencia de persona humana en Cristo, Escoto llega a una noción *negativa* de la persona. De esta suerte efectivamente, puede decirse, que Cristo es un «hombre asumido», es decir, que en Él hay un hombre verdadero que tiene como propio no solamente aquello que depende de su naturaleza (operaciones físicas y psíquicas) sino igualmente la actualidad de existir que posee toda persona humana. Sobre este último punto del «existir» humano de Cristo es sobre el que los discípulos de Santo Tomás encontrarán durante varios siglos las principales dificultades relativas a la encarnación.

Al afirmar que si Cristo tuviese la existencia humana que se le atribuye, sería necesariamente un «supuesto» o «persona humana», Capréolo († 1444) corta por lo sano todas las discusiones identificando precisamente *persona* y *existencia*; desde este momento, la encarnación es el misterio de la unidad de persona y de existir del hombre Dios. Y de este modo el problema de la unidad de «ser», que es para Santo Tomás un punto de estudio secundario — el doctor angélico no se ocupa de él más que en la cuestión de su *Suma* —, ocupa en adelante el primer lugar en los tratados de la encarnación. Y lleva en lo sucesivo a explicar teológicamente el misterio de Cristo a la luz filosófica de la distinción, en lo creado, entre la naturaleza (o esencia) y la existencia, distinción negada implícitamente por Escoto pero explícitamente afirmada por Capréolo.

Sin embargo, según Cayetano (1534) y la mayor parte de los teólogos tomistas, la respuesta de Capréolo no es pertinente. Pues si la naturaleza es realmente distinta de la existencia, esta última es a su vez realmente distinta de la persona. La persona añade a la naturaleza «un modo sustancial» que le confiere su incompatibilidad para formar parte de cualquier otro individuo, su singularidad, y le permite recibir su existencia propia. Puesto que al *término* de la generación humana de Cristo en María, la naturaleza humana fue asumida en el mismo instante por el Verbo, ésta no tuvo el modo sustancial humano capaz de darle un existir humano. Frente a la afirmación de Copréolo y al eclecticismo de Suárez († 1617) — Suárez rechaza la distinción entre esencia y existencia con los escotistas pero mantiene con los tomistas la distinción real entre persona y existencia —, puede decirse que la posición de Cayetano sigue siendo la más sólida metafísica y teológicamente.

Retengamos, de estas controversias, el pensamiento profundo que dirige las distintas sistematizaciones. Si no se está de acuerdo con Escoto en cuanto a sus argumentos metafísicos — casi no es posible

estarlo —, conviene, sin embargo, no olvidar su intención primordial. Escoto quiere destacar al Cristo histórico, tal como lo presenta el Evangelio, nacido de María, que sufrió y murió en la cruz y manifestó así una *vida* humana muy real. ¿No será acaso por afirmar con fuerza esta vida humana de Cristo por lo que Escoto distingue en Él dos existencias: la humana y la divina? Los tomistas, Cayetano el primero, tuvieron otra preocupación no menos meritoria: la de hacer ver que una teología con bases filosóficas poco seguras corre el riesgo de caer en el error doctrinal. ¿Pero sólo se podía dar aquí una respuesta de orden racional? ¿No es acaso tan importante asociar Escoto a aquellos grandes pensadores, auténticamente católicos en este punto, como fueron un Teodoreto en oriente o un Tertuliano en occidente, para quienes Cristo es ante todo el hombre del Evangelio? Y se plantea siempre, a propósito de la encarnación, esta doble opción cuyos términos parecen a primera vista incompatibles: la de un Cristo que es el Verbo humanizándose, y la de un Cristo que es el hombre asumido por el Verbo. Santo Tomás de Aquino y Escoto pertenecen respectivamente a la herencia ortodoxa de las escuelas de Alejandría y Antioquía.

El motivo de la encarnación.

Se comprende ahora por qué Duns Escoto ha centrado toda su doctrina de la encarnación sobre la predestinación de Cristo hombre, el cual debe ser exaltado y reconocido ante todo como rey de las criaturas.

Pero este punto de vista le arrastra a una conclusión cargada de consecuencias: la encarnación no ha podido ser decretada formalmente en orden a reparar el pecado original (fin soteriológico) sino para dar a todo lo creado ese coronamiento sublime que posee en la persona del hombre Dios. Por eso, Escoto combate con ardor la sentencia agustiniana: «Si el hombre no hubiera pecado, el Verbo no se hubiera encarnado.» Para Escoto, la encarnación se hubiera realizado en cualquier estado, tanto en el estado de caída, como en el estado de justicia original. De este modo la cuestión del «motivo» pasa al primer plano de la cristología.

Desde el siglo XII, el motivo de la encarnación constituía ciertamente un problema, pero de importancia secundaria. Santo Tomás había insinuado su respuesta al decir que para asignar un motivo a un misterio semejante, era preciso no considerarlo en abstracto, en su pura esencia, sino en un estado de hecho, que nos es dado a conocer y puesto de manifiesto por la Escritura. Fuera de ella no poseemos otra cosa que «concepciones del espíritu» y todas nuestras teorías sobre la voluntad presupuesta de Dios no tienen ningún fundamento. Ahora bien, un estudio atento de la sagrada Escritura nos lleva a interpretar el motivo de la encarnación de Dios en un sentido soteriológico.

Desde Escoto, el problema del motivo de la encarnación se ha convertido en el «leit-motiv» de debates apasionados entre escotistas y tomistas; los escotistas, sobre todo en estos últimos tiempos,

han tratado de plantear el conflicto en el mismo campo de la Escritura recurriendo a todos los textos capaces de corroborar la posición racional de Escoto. La Iglesia, sin haberse pronunciado jamás, ha afirmado, sin embargo, constantemente el carácter redentor de la encarnación; nuevamente, en estos últimos tiempos, lo ha hecho de una manera que merece especial atención instituyendo la fiesta de Cristo rey.

Errores condenados.

La doctrina protestante.

La doctrina de Lutero sobre la encarnación se desarrolla dentro del mismo marco de su teología de la justificación por la fe en Cristo. He aquí lo que dice:

No debemos representarnos a Cristo como una persona privada inocente — como los escolásticos, Jerónimo y otros lo han hecho —, persona que en sí misma sería santa y justa. Es verdad que Cristo es una persona muy pura; pero es preciso no detenerse ahí; tú no has comprendido a Cristo todavía, aunque sepas que es Dios y hombre. Pero lo comprenderás verdaderamente si crees que esta persona tan pura y tan inocente te ha sido dada por el Padre para ser pontífice y salvador, o más aún, para ser tu esclavo, que despojándose de su inocencia y de su santidad se reviste de tu persona pecadora, lleva tu pecado, tu muerte y tu maldición, se hace por ti víctima y maldito, a fin de librarte de la maldición de la ley²⁹.

Es ya conocida la tesis protestante de la justificación forense: el cristiano sería justificado no por un don real y un cambio obrado dentro de sí mismo sino por pura «declaración» de Dios que, en virtud de los méritos de Cristo, no le imputaría su pecado. Este abatimiento excesivo del Verbo en lo humano, esta *κένωσις* que llega hasta revestirse de «la persona pecadora» del pecador, de su pecado y de su maldición son como el eco en cristología de la doctrina luterana de la justificación. Este abatimiento excesivo del Verbo en lo humano (*κένωσις* estricta) fue atenuado por los teólogos protestantes de los siglos siguientes. En los protestantes liberales de nuestro tiempo, Cristo llega a ser considerado como el hombre que se hace Dios, no ya como Dios que se hace hombre y hombre de pecado. La teoría protestante de la encarnación del Verbo, consecuencia de su doctrina sobre la redención y la justificación, es incompatible con la fe católica tal como la definió el concilio de Trento en su sesión 6.^a (cf. especialmente el cap. 3 y can 10 ss. Dz 820 ss).

Günther y Rosmini.

Para comprender estos errores es preciso recordar que desde el renacimiento, la noción filosófica de persona era fundamentalmente psicológica. Se consideraba cada vez menos el carácter sustancial,

²⁹ LUTERO, *Comment. in Gal.*, 3, 13, ed. de Weimar, WERKE, t. XL, p. 448.

metafísico, de la personalidad, fundamento filosófico tanto de la cristología como de la teología de la Trinidad.

En el siglo XIX Günther se hace eco de la filosofía reinante definiendo la personalidad como «la posesión de sí por la conciencia de sí mismo y de sus actos». El punto de vista psicológico prevalece en adelante sobre el punto de vista puramente metafísico de los antiguos. Se comprende que se llegara a desorbitar el dualismo de las naturalezas en Cristo desarrollando la tesis de las dos conciencias de sí que se encontrarían en Él: una como Dios, otra como hombre. Fue condenado en 1857.

Rosmini afirma que «en la humanidad de Cristo la voluntad humana fue de tal modo arrebatada por el Espíritu Santo, a fin de adherirse al ser objetivo, es decir al Verbo, que ella le ha cedido enteramente el gobierno del hombre, y el Verbo ha tomado personalmente este gobierno, uniendo a sí de este modo la naturaleza humana. La voluntad humana permanece, con las demás potencias, subordinada a esta voluntad o poder del Verbo, y el Verbo, primer principio de este ser teándrico, realiza todas las cosas o hace que sean realizadas por las demás potencias, con su consentimiento. De este modo la voluntad humana deja de ser personal en el hombre y lo que constituía en los demás hombres la persona es en Cristo simple naturaleza» (prop 27). Simple reminiscencia de la posición nestoriana, esta doctrina fue condenada por el Santo Oficio el 14 de diciembre de 1887.

Perspectivas actuales de la cristología.

El estudio del misterio de la encarnación se inscribe actualmente dentro de la gran corriente del pensamiento que nace de la renovación de los estudios tanto bíblicos como históricos. Esta mayor atención dedicada al dato de fe constituido por la Escritura y la tradición auténtica ha tenido la ventaja de sacarnos de las disputas abstractas entabladas desde el siglo XIV. Sin embargo, si se permanece únicamente en este estadio positivo de nuestra fe, se corre el peligro de olvidar el valor racional que debe informar los dogmas para ser presentados teológicamente.

Pongamos punto final a este bosquejo del problema doctrinal de la encarnación afirmando una vez más, mediante una autoridad calificada, que el misterio de la encarnación (como todos los demás misterios de nuestra fe) para ser más justamente alcanzado por nuestra inteligencia, debe ser considerado según dos aspectos complementarios:

Una vez más — escribe el cardenal Suhard — la verdad está en la unidad complementaria de estas dos afirmaciones simétricas. El Dios de Israel merece el nombre de «verdadero Dios» porque reuniendo todas las perfecciones, es a la vez espíritu puro y creador, es aquel de quien se puede decir: «Vuestra verdadera alabanza es el silencio» y «Obras del Señor, bendecid al Señor». La solución del problema no está en una fórmula abstracta; es una solución viviente que reside en una persona: el Verbo de Dios. La encarnación nos lo muestra «en la forma de siervo humillado», pero al mismo tiempo igual

El misterio de la encarnación

a su Padre en su naturaleza divina. De este modo el Dios de los filósofos es superado en grandeza y el de los filántropos en proximidad al hombre. El Señor que nosotros adoramos no es un compromiso entre dos excesos, sino la consumación de lo uno y de lo otro en el misterio de su persona...³⁰

Todas las perspectivas que encierra para la fe y para el humanismo el sentido de un Dios encarnado sólo son admisibles en la *hipótesis* de la economía de salvación que la revelación nos presenta como un hecho. Olvidar esto, olvidar que Dios creó el mundo libremente y por amor y que lo ha salvado igualmente encarnándose por «caridad», sería perder no sólo el sentido de Dios, sino también el sentido del hombre. Pero, en teología no se puede concluir como si el problema propuesto por nuestra fe pudiera encontrar su solución aquí abajo. No toca al misterio venir a encerrarse en nuestra inteligencia aún bajo la rémora de lo sensible, más bien es esta inteligencia la que ha de dirigirse al misterio al que podrá acercarse pero nunca penetrar. Ante el misterio de la encarnación, partiendo de su fe y de todas las virtualidades de esta fe, el hombre debe rectificar su actitud y su vida misma. Sabiendo que Cristo es Dios hecho carne en quien únicamente encuentra la salvación y en definitiva la felicidad suprema, el hombre se entregará, se dejará poseer en lo más íntimo de su ser. Esta persona divina tan admirablemente humanizada será para él la personalidad ejemplar. Su yo será invitado a fundirse en el yo divino. Esta fe viva en Cristo será su única regla de conducta, su «prudencia» de todos los instantes. San Pablo, el más perfecto modelo del cristiano, ha dicho: «Ya no soy yo quien vive, es Cristo que vive en mí.»

B. CUADROS SINÓPTICOS

I. LAS TRES OPINIONES DE PEDRO LOMBARDO³¹

Intento de explicar si, y en qué sentido, las fórmulas dogmáticas:

Deus factus est homo
Iesus Christus est verus Deus
Iesus Christus est verus homo

implican las siguientes:

Deus est homo
Homo est Deus
Homo factus est Deus

y si *homo*, en estos enunciados, significa *aliquid* (véase p. 43 ss).

³⁰ CARD. SUHARD, *Le Sens de Dieu*. Carta Pastoral de la Cuaresma de 1948. Éd. A. Lahure, Paris, p. 36-37.

³¹ Cuadro preparado por A.-M. H. según las notas mecanografiadas del curso del padre H. Dondaine, O. P.

- Tesis comunes a las tres
1. Una Persona en Cristo: la persona
 2. Dos naturalezas: la deidad, la
 3. Alma y cuerpo son asumidos por
 4. Alma y cuerpo no preexisten

TESIS PARTICULARES	1.ª OPINIÓN
Respecto a la manera cómo el alma y el cuerpo se unen al Verbo.	Alma y cuerpo se unen y constituyen una sustancia: <i>este hombre</i> , que el Verbo une a sí sustancialmente, sin introducirlo en su personalidad (es decir, que el Verbo no subsiste en esta sustancia, sino que el Verbo es este hombre y «Este hombre es el Verbo». Cristo es el Verbo de Dios que toma, y que es este hombre.
Relativas a lo que es asumido.	Es un hombre, <i>este hombre</i> .
Relativas a lo que designa, en Cristo, la palabra <i>hombre</i> .	El compuesto de alma y de cuerpo, sustantificado por Él mismo, que constituye un supuesto o hipóstasis.
Relativas al modo de la unión.	Unión sustancial, en el sentido de que une al Verbo una sustancia sin integrarla por eso en su personalidad.
Concerniente al o a los supuestos, a la, o a las hipóstasis.	Dos supuestos (o hipóstasis): — Uno creado, este hombre, compuesto subsistente de alma y de cuerpo. — Otro increado, el Verbo, que subsiste solamente en su naturaleza divina.
CONOLARIOS. ¿Cómo entender: <i>Deus factus est homo</i> ?	Dios (el Hijo) se ha hecho este hombre, es decir, ha comenzado a ser esta sustancia racional.
¿Cómo entender: <i>Deus est homo</i> ?	Dios (el Hijo) es este hombre.
De qué modo <i>homo</i> se atribuye a <i>Deus</i> ?	Sustancialmente. <i>Homo</i> indica <i>aquel</i> que el Verbo es por la unión. El que asume, el Verbo, es lo asumido, este hombre.
<i>Homo est Deus</i> significa:	Este hombre es Dios (el Hijo).
Cristo es:	Alguien (el que asume) y algo (un supuesto asumido). Dos realidades (<i>duo</i> , en neutro), dos supuestos, pero una persona.
La persona del Verbo es en Cristo:	Simple, tanto después como antes de la unión, pues el hombre no afecta a la personalidad del Verbo.

El misterio de la encarnación

expuestas por Pedro Lombardo.

divina del Verbo (contra Nestorio).

humanidad (contra Eutiques).

el Verbo (contra maniqueos, docetas y gnósticos).

temporalmente a la unión (¿contra Orígenes?).

2ª OPINIÓN (esbozo de la futura síntesis tomista)	3ª OPINIÓN (escuela de Abelardo)
Alma y cuerpo se unen para formar <i>esta humanidad</i> en la que el Verbo subsiste para darle el ser a este hombre. Cristo es el Verbo de Dios que toma esta humanidad.	Alma y cuerpo se unen <i>separadamente</i> al Verbo de Dios, al modo de los accidentes extrínsecos (como el vestido). Cristo es el Verbo de Dios que toma de un lado este cuerpo, de otro lado esta alma separada; (se separa el alma y el cuerpo por temor a introducir una nueva persona en la Trinidad)
Es una humanidad: <i>esta humanidad</i> .	Son <i>este cuerpo</i> y <i>esta alma</i> , separados.
El todo <i>real</i> que comprende la humanidad y la persona divina que la sustantifica.	El cuerpo y el alma, separados, por tanto sin constituir una sustancia.
Unión sustancial en el sentido de que une al Verbo una naturaleza de orden sustancial, en la que el Verbo subsiste constituyéndola sustancia.	Unión accidental, uniendo extrínsecamente el cuerpo y el alma al Verbo.
Un solo supuesto (o hipóstasis) increado, el Verbo, que subsiste sustancialmente en dos naturalezas: su deidad y su humanidad.	Un solo supuesto (o hipóstasis) increado, el Verbo, que subsiste sustancialmente en su deidad, accidentalmente en su alma y en su cuerpo.
Dios (el Hijo) se ha hecho hombre, es decir ha comenzado a subsistir también en una naturaleza humana.	Dios (el Hijo) ha tomado un cuerpo y un alma de hombre.
Dios (el Hijo) es hombre.	La proposición <i>Deus est homo</i> es impropia: Dios (el Hijo) posee un cuerpo y un alma; se ha humanizado (se ha vestido).
Sustancialmente. <i>Homo</i> indica <i>lo que</i> el Verbo es por la unión. El que asume, el Verbo, no es lo asumido, la humanidad.	Accidentalmente. <i>Homo</i> indica <i>cómo</i> se halla el Verbo por la unión: dotado de un cuerpo y un alma. <i>Homo</i> no es un predicado sustancial sino accidental.
Este hombre (la persona que subsiste en esta humanidad) es Dios.	El que posee esta alma y este cuerpo es Dios (el Hijo).
Uno, con una unidad <i>per se</i> : un supuesto, una persona.	Uno, con una unidad accidental, como Pedro: su blancura.
Compuesta ^{ya} en el sentido de que después de la unión, subsiste en dos naturalezas.	Simple, tanto después como antes de la unión, pues el cuerpo y el alma no añaden al Verbo más que un ser accidental.

II. ESQUEMA DE LAS HEREJÍAS CRISTOLÓGICAS

Por dom G. GHYSENS

1. El dato revelado sobre el ser de Cristo puede ser considerado y de hecho se ha desarrollado históricamente bajo dos ángulos diversos: el punto de vista *trinitario*, que es el de las relaciones de Jesucristo con Dios su Padre y con el Espíritu Santo, al igual que con la naturaleza divina; y el punto de vista específicamente *cristológico*, que es el de la constitución íntima de Cristo, es decir, de las relaciones que existen entre sus dos naturalezas. Todas las herejías trinitarias tienen una repercusión cristológica, puesto que alteran más o menos gravemente la naturaleza divina o la personalidad distinta del Hijo. No se hablará aquí de ellas, salvo del arrianismo. Por el contrario no todo error cristológico lleva consigo necesariamente un error en el campo trinitario, puesto que en general no se habla del Hijo más que en su estado de encarnación.

2. Para que el lector pueda más fácilmente desenvolverse en el complicado maremagnum de las herejías cristológicas, las presentamos aquí (p. 64-65) agrupadas en un esquema que sigue de arriba abajo el orden cronológico y en sentido horizontal las presenta siguiendo un orden lógico.

El centro señala la *posición de equilibrio* de la fe de la Iglesia y de la teología tomista. Este equilibrio es el resultado de una exacta apreciación y de una juiciosa dosificación de los dos polos de la cristología: de una parte la dualidad, la integridad, la distinción perfecta de los elementos que constituyen a Cristo, a saber, lo divino y lo humano; de otra parte la unidad ontológica de su personalidad divina. Esta posición de equilibrio conoce tres momentos distintos: el dato revelado primitivo o escriturario, después las fórmulas dogmáticas definidas por el magisterio, especialmente por el concilio de Calcedonia (451) y finalmente la cristología de Santo Tomás, que ha llegado a constituir una síntesis racional en la que los dos polos se juntan y se completan el uno al otro. Esto no quiere decir que esta teología sea acabada o perfecta. El hombre de hoy considerará sin duda que la teología tomista concede demasiado poco espacio al problema central de la conciencia humana de Jesús.

Partiendo del centro y dentro todavía de la teología ortodoxa, es decir de aquella que tiene derecho de ciudadanía en la Iglesia, se ven aparecer dos tendencias divergentes y aún muy frecuentemente enfrentadas; cada una se opone a la otra y con frecuencia trata de confundirla con las herejías que se encuentran más allá, dentro de la misma perspectiva. En realidad estas dos teologías no deben de ningún modo excluirse mutuamente, son más bien incompletas y complementarias. Es preciso, por tanto, tomarlas conjuntamente, unir las en una síntesis superior y corregirlas la una por la otra haciéndolas actuar reciprocamente.

Traspasando a izquierda y a derecha los límites de la ortodoxia, estas dos tendencias opuestas llegan a originar las diversas herejías cristológicas cada vez más alejadas de la verdad a medida que uno se aleja del centro (del esquema). La tendencia que hemos situado a la *derecha* parte de la unidad divina del Verbo y llega a explicar, y aún a admitir, cada vez menos, la humanidad integral de Cristo. Su último resultado es el docetismo que la volatiliza en una pura apariencia. La tendencia que colocamos a la *izquierda* parte del hecho humano de Jesús de Nazaret, y encuentra una gran dificultad para explicar y hasta para admitir la unidad verdadera, ontológica de Cristo, y finalmente su divinidad propiamente dicha. Su última consecuencia es el adopcionismo de los siglos II y III y en el XIX y XX el protestantismo liberal y el modernismo, que volatilizan la divinidad de Jesús. Falta añadir que

la colocación a derecha e izquierda que hemos dado a estas dos tendencias en nuestro esquema, pudiera sin ningún inconveniente ser invertida. No tiene nada que ver con el conservadurismo y el progresismo en los que hacen pensar estos dos nombres.

3. El esquema da además una cierta idea de la sucesión cronológica y de la interacción de las herejías. No pudiendo clasificar ni aun mencionar la serie interminable de teólogos que han estudiado la cristología (y acerca de la cual en definitiva todos se limitan a repetir lo que han dicho los que encabezan la fila), parece útil e instructivo reseñar una controversia contemporánea en la que las dos tendencias opuestas de los siglos IV y V se han enfrentado de nuevo. Es principalmente a propósito de la cristología del *Assumptus Homo* desarrollada por un gran teólogo franciscano, el padre Deodato de Basly († 1937). La tendencia de izquierda «antioquena» ha sido rehabilitada por este y sus discípulos, sobre todo L. Seiller y E. Longpre; por algunos teólogos de Estrasburgo, especialmente A. Gaudel y E. Amann, por un jesuita eminente, el padre Galtier, en una obra muy importante sobre *L'Unité du Christ* (París, 1939), por P. Glorieux, de Lille, finalmente por los eruditos que, habiendo llegado a poner al día la mayor parte de la obra teológica y exegética de Teodoro de Mopsuestia, dan de su cristología un juicio más bien favorable (E. Amann, R. Devreesse). La tendencia de derecha «alejandrina» ha sido abundantemente pregonada por dom H. Diepen, O. S. B., cuyos artículos tan copiosos como vehementes, denuncian en el padre Deodato de Basly un adopcionismo latente («Revue Thomiste», 1949, 1950, 1951).

Estas dos teologías tienen derecho de ciudadanía en la Iglesia a condición siempre de que no se ceda al espíritu de partido y no se excluya la intuición profunda que late en la teología opuesta.

Sobre toda esta controversia puede verse una juiciosa exposición del padre Dondaine, O. P. en la «Revue des Sciences philosophiques et théologiques» (1951) 609-613. Desde un punto de vista más general podrán leerse con provecho las páginas penetrantes del padre Congar, O. P., en *Chrétiens désunis*, p. 48-56, y en *Le Christ, Marie et l'Eglise*. Nótese que una de las tendencias «antioquenas» ha recibido recientemente un aviso del Santo Oficio, que ha puesto en el Índice un artículo del padre Seiller, O. F. M., titulado: *La psychologie humaine du Christ et l'unité de personne* (Decreto del Santo Oficio del 12 de julio de 1952, AAS [1951] 561).

4. El *arrianismo* debe ser considerado aparte, ya que reúne las dos tendencias heréticas al añadir a su error trinitario el apolinarismo (con anterioridad a Apolinar) y el adopcionismo. El error más grave de Arrio fue evidentemente el haber negado la divinidad estricta, consustancial, del Verbo. Según él, el Verbo no es más que la primera criatura del Padre no engendrado, y, en sus manos, el instrumento de la creación de todos los demás seres. Además, como Apolinar y aún antes que él, Arrio admitía que la humanidad de Jesús no tenía alma racional y que el Verbo hacía sus veces. Como los demás hombres, Jesús estaba sujeto a la ignorancia, a la imperfección y al progreso moral. El arrianismo fue condenado principalmente por el concilio de Nicea de 325 que introduce en el símbolo bautismal el texto siguiente a propósito de Jesucristo: «Hijo de Dios, nacido unigénito del Padre, esto es, de la sustancia del Padre, Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no hecho, de una sola sustancia con el Padre, por quien han sido hechas todas las cosas» (Dz 54).

Qué nadie se extrañe, finalmente, de ver las columnas exteriores casi vacías a partir del siglo XII. A medida que pasan las oposiciones y las controversias, la fe de la Iglesia es mejor definida, las posiciones extremas se hacen imposibles, y los problemas se reducen cada vez más al centro.

FECHAS

TENDENCIA A ACENTUAR LA DUALIDAD EN DETRIMENTO DE LA UNIDAD PERSONAL DIVINA
(A PARTIR DEL S. IV, TENDENCIA ANTIAPOLINARISTA).

	Adopcionismo	Nestorianismo	Adopcionismo mitigado	«Cristología dualista o diofisita»
100	En Roma, <i>Teodoto de Bizancio</i> (excomulgado en 190) y sus discípulos <i>Artemón</i> y <i>Teodoto el banquero</i> : Jesús sólo fue un hombre «adoptado» por Dios; recibió en el momento de su bautismo una efusión del Cristo (confundido con el Espíritu Santo).			
200				
300	En Antioquia, <i>Pablo de Samosata</i> , obispo, condenado en el concilio de Antioquia en 268, comete dos errores: 1. Jesús es un hombre adoptado por Dios; 2. El Verbo de Dios que habita en Jesús como en su templo, no es una persona sino un atributo de la única Persona divina.			
400	(En Alejandría, s. IV, el error trinitario de <i>Arrio</i>).	<i>Nestorio</i> , patriarca de Constantinopla en 428: una cosa es el Hijo de Dios, otra el hijo de María, Jesús; la persona de Cristo resulta de la asunción del segundo por el primero; María es por tanto madre de Cristo y no madre de Dios. Condenado en los concilios de Éfeso (431) y de Calcedonia (451).		<i>Teología antioquena</i> : <i>Diodoro</i> , obispo de Tarso, de 378 a 392. <i>Teodoro</i> , obispo de Mopsuestia, de 392 a 428. <i>Teodoreto</i> , obispo de Cirro, de 423 a 450. Insistencia sobre la realidad integral del <i>hombre</i> Jesús, que se dice asumido por el Verbo. <i>Ibas de Edesa</i> († 457) renueva el diofismo antioqueno.
500				La teología occidental (o bizantina) está más en la línea diofisita (o alejandrina). La teología antioquena está en el límite último de la ortodoxia, cuando no lo excede.
600				
700			<i>Elipando</i> († 809) arzobispo de Toledo, y <i>Félix</i> , obispo de Urgel: según la divinidad, Cristo sería Hijo de Dios por naturaleza; según la humanidad, sería hijo adoptivo. Fueron necesarios cinco concilios carolingios (792-800) y tres intervenciones de papas para convencerlos de herejía.	
800				
900				
1000				
1100				(1.ª opinión, de <i>Pedro Lombardo</i>).
1200				
1300				<i>Duns Escoto</i> († 1308): la naturaleza humana de Cristo asumida y yuxtapuesta a la naturaleza divina. Dos naturalezas, dos actos de existir.
1400				Teología preferida en la Orden de San Francisco.
1500				
1600				
1700				
1800				
1900	El protestantismo liberal y El modernismo, para los que Jesús no es más que un personaje histórico.			Teología del <i>Assumptus homo</i> del padre <i>Deodato de Basly</i> († 1937); del padre <i>Seiller</i> , O. F. M. del padre <i>Lange</i> .

Dato revelado: Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre.
 «El Verbo se hizo carne» Joh 1, 14.
 «Existiendo en la forma de Dios... tomó la forma de siervo, haciéndose semejante a los hombres» Phil 2, 6-7.

TENDENCIA A ACENTUAR LA UNIDAD

En 325, el Concilio de Nicea, en 328, el I Concilio de Constantinopla afirman que Cristo, nacido del Padre antes de todos los siglos, nació, verdadero hombre, de la Virgen María.
 En 431, Concilio de Efeso: María es verdadera madre de Dios. Se reconoce como legítima la comunicación de idiomas.
 En 451, Concilio de Calcedonia: Cristo consustancial al Padre y a nosotros, uno en dos naturalezas unidas sin confusión ni mezcla; persona única, única hipóstasis.
 En 680-681, Concilio de Constantino-
 pla, contra el monotelismo: dos volun-
 tades, dos operaciones, en la uni-
 dad de persona que se atribuye a
 ambas.
 En 796, Concilio de Friul, contra el
 adopcionismo: en ambas naturalezas
 confesamos que Cristo es propiamente
 Hijo de Dios y no su hijo adop-
 tivo, porque es una sola y misma
 (persona) la que habiendo asumido
 la humanidad es sin confusión Hijo
 de Dios e hijo del hombre.

(2.ª opinión, de Pedro Lombardo).

Santo Tomás de Aquino (Síntesis entre 1252-1274).
 La distinción, dentro de la sustancia, de los dos aspectos de *naturaleza* y de *hipóstasis*, permitirá elaborar la noción de unión sustancial, no esencial, unión de subsistencia o hipostática.

La teología tomista se esfuerza por mantener la síntesis de Santo Tomás.

«Cristología unitaria»

Monofisismo
 severiano

Teología alejandrina.
 San Atanasio († 373).
 San Cirilio de Alejandría
 (Obispo 412-444).
 Insistencia sobre la persona-
 lidad divina de Jesús.

La escuela alejandrina goza
 de favor en la teología bizan-
 tina.

Severo († 528), patriarca de Antioquía de 521 a 528, adopta la teología ciriliana pero rehusa las fórmulas de la Carta de San León y del Concilio de Calcedonia.
 Jacobo de Tellic, obispo de Edesa de 543 a 578, padre de los «Jacobitas», monofisitas.

(3.ª opinión de Pedro Lombardo).

La proposición de Abelardo, según la cual, Cristo, e cuanto hombre no es «algo», es condenada por Alejandro III (1177).

PERSONAL DIVINA		TENDENCIA A ACENTUAR LA UNIDAD	
«Cristología dualista o diofisitas»	Dato revelado: Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre. «El Verbo se hizo carne» Joh 1, 14. «Existiendo en la forma de Dios... tomó la forma de siervo, haciéndose semejante a los hombres» Phil 2, 6-7.	«Cristología unitaria»	Monofisismo severiano
<i>teología antioqueña:</i> odoro, obispo de Tarso, de 380 a 392. odoro, obispo de Mopsuestia, de 392 a 428. odoreto, obispo de Cirio, de 433 a 450. Insistencia sobre la realidad integral del <i>hombre</i> Jesús, se se dice asumido por el verbo. Is de Edesa († 457) renueva el diofisismo antioqueño. teología occidental (o bizantina) está más en la línea diofisita (o alejandrina). La teología antioqueña está al límite último de la ortodoxia, cuando no lo excede. 1.ª opinión, de Pedro Lombardo). ns Escoto († 1308): la naturaleza humana de Cristo unida y yuxtapuesta a la naturaleza divina. Dos naturalezas, dos actos de existencia. logía preferida en la Orden de San Francisco. logía del <i>Assumptus homo</i> del padre Deodato de Basly (1937); del padre Seiller, R. M. del padre L...	En 325, el Concilio de Nicea, en 328, el I Concilio de Constantinopla afirman que Cristo, nacido del Padre antes de todos los siglos, nació, verdadero hombre, de la Virgen María. En 431, Concilio de Efeso: María es verdadera madre de Dios. Se reconoce como legítima la comunicación de idiomas. En 451, Concilio de Calcedonia: Cristo consustancial al Padre y a nosotros, uno en dos naturalezas unidas sin confusión ni mezcla; persona única, única hipóstasis. En 680-681, Concilio de Constantinopla, contra el monotelismo: dos voluntades, dos operaciones, en la unidad de persona que se atribuye a ambas. En 796, Concilio de Friul, contra el adopcionismo: en ambas naturalezas confesamos que Cristo es propiamente Hijo de Dios y no su hijo adoptivo, porque es una sola y misma (persona) la que habiendo asumido la humanidad es sin confusión Hijo de Dios e hijo del hombre. (2.ª opinión, de Pedro Lombardo). Santo Tomás de Aquino (Síntesis entre 1252-1274). La distinción, dentro de la sustancia, de los dos aspectos de <i>naturaleza</i> y de <i>hipóstasis</i>, permitirá elaborar la noción de unión sustancial, no esencial, unión de subsistencia o hipostática. La teología tomista se esfuerza por mantener la síntesis de Santo Tomás.	<i>Teología alejandrina.</i> San Atanasio († 373). San Cirilo de Alejandria (Obispo 412-444). Insistencia sobre la personalidad divina de Jesús. La escuela alejandrina goza de favor en la teología bizantina. (3.ª opinión de Pedro Lombardo).	Severo († 528), patriarca de Antioquía de 521 a 528, adopta la teología ciriliana pero rehúsa las fórmulas de la Carta de San León y del Concilio de Calcedonia. Jacobo de Tella, obispo de Edesa de 543 a 578, padre de los «Jacobitas», monofisitas. La proposición de Abelardo, según la cual, Cristo, en cuanto hombre, no es «algo», es condenada por Alejandro III (1177).

TEOLOGIA HETERODOXA

EN DETRIMENTO DE LA DISTINCIÓN DE NATURALEZAS Y DE LA INTEGRIDAD HUMANA
A PARTIR DEL S. V, TENDENCIA ANTINESTORIANA).

Monotelismo y monoenergismo	Monofisismo eutiquiano	Apolinarismo	Docetismo
Hacia 620-630, <i>Sergio</i> , primer patriarca de Constantinopla y Cyro, patr. de Alejandria, proponen un monofisismo encubierto: una sola voluntad (monotelismo) y una sola actividad (monoenergismo). Condenados en el Concilio de Roma (649), después en el III de Constantinopla (681).	Hacia 448, <i>Eutiques</i> , monje de Constantinopla, profesa que: 1. Cristo no es un hombre como nosotros; 2. tiene dos naturalezas antes de la unión, pero una sola después. Condenado por la Carta de San León, y en 451 en Calcedonia donde se dijo que había enseñado una mezcla del Verbo y de la humanidad en una «3.ª cosa», única.	Hacia 350, <i>Apolinar</i> , obispo de <i>Laodicea</i> , antiarriano, adversario de Deodoro: No hay alma humana en Cristo, el Verbo hace las veces. Sus discípulos admiten el alma pero niegan el espíritu (cuyas veces hace el Verbo). Expresamente condenados en el Concilio de Constantinopla (381). Anónimamente condenados en el Concilio romano de 382: «El Verbo de Dios asumió y salvó el alma nuestra, es decir racional e intelectual, pero sin pecado».	Se encuentra en los sistemas gnósticos del s. II, dos formas: 1. El cuerpo de Jesús fue pura apariencia (<i>Basilides</i>). 2. El Cuerpo de Cristo, aunque real, no debe nada a un origen terrestre y carnal: no ha hecho más que pasar, totalmente formado en el cielo, por el seno de <i>Maria</i> (<i>Apello, Marino</i>) o bien, según <i>Marción</i> , aparece súbitamente en Judea sin haber tenido que nacer ni crecer. Ya condenado por San Juan (especialmente 1 Joh 4, 2-3). La insistencia del símbolo bautismal sobre los hechos de la vida humana de Jesús parece dirigirse explícitamente al docetismo. Véase también <i>IGNACIO, Smyrn.</i> ; <i>IRENEO, Adv. haer.</i> , 3, 16-22; <i>TERTULIANO, De carne Christi</i> . En el s. VI, <i>Julian de Halicarnaso</i> , profesa un docetismo parcial: Cristo habría tenido un cuerpo impasible e inmortal desde la encarnación. No sufrió, de hecho, más que por un acto de voluntad y como por milagro. Los <i>julianistas</i> , o <i>afardocetas</i> , o <i>gayanitas</i> , forman durante mucho tiempo un partido poderoso.

C. REFLEXIONES TEOLÓGICAS

por A. - M. HENRY, O. P.

La breve síntesis histórica que acabamos de ver presenta sucesivamente todos los principios de una teoría de la encarnación. Sin recorrer toda esta síntesis, abordamos aquí un cierto número de cuestiones y de reflexiones que tienen por objeto poner de relieve los principios elaborados y desarrollar los puntos importantes.

Como muestra el cuadro precedente, «la doctrina cristológica de la Iglesia sigue una especie de vía real y como un camino de altura, entre el nestorianismo, condenado en el concilio de Éfeso (431) y el monofisismo, condenado en el de Calcedonia (oct. 451)». Estas acertadas palabras son del padre Congar en la segunda parte de un libro, cuyas «reflexiones» merecían ser citadas aquí por entero (*La piété catholique envers le Christ, l'Église et Marie, sait-elle toujours éviter la tentation monophysite?* en *Le Christ, l'Église et Marie*, Desclée de Br., Paris, 1952, p. 54-93). Remitimos allí al lector.

1. Geografía e historia de la cristología.

Sin embargo, como lo muestra igualmente el cuadro, no tendríamos razón para condenar, ya que la Iglesia misma no les ha advertido que corrian peligro de separarse de su cuerpo, a aquellos teólogos que no siguen exactamente el centro de esta vía real, en la que se mantienen los concilios. La Iglesia, cuya misión es guardar el dato de fe, no impone del mismo una explicación única; de ahí ese margen que se concede a la teología admitida en la Iglesia, sea a derecha sea a izquierda, a fin de que sean valorados, de la manera que esto es posible humanamente, los elementos complementarios y aparentemente opuestos del misterio mismo. La teología que consigue poder inscribirse en pleno centro puede contarse como un éxito poco frecuente, pero es un éxito que muchos difícilmente pueden mantener y no está mal que considere todos los elementos puestos particularmente de relieve a izquierda y a derecha para medir la dificultad que entraña mantenerlos reunidos dentro del camino real. Si por una parte existen dos herejías de las que los teólogos deben saber guardarse, de un extremo al otro de la doctrina cristológica, existen, también «dos tendencias», que es lícito seguir siempre que no excedan ciertas normas (es decir mientras sean capaces de dar razón del dato revelado) y siempre que no se engrían de tal manera que la otra tendencia sea sistemáticamente excluida. Así entendidas, por el contrario, estas dos «tendencias» forman parte del patrimonio de la Iglesia, tienen sus tradiciones con las que la Iglesia no ha cesado de enriquecerse.

Los primeros que se opusieron a la fe de la Iglesia fueron los docetas, nacidos de las sectas gnósticas. Contra ellos, en gran parte, escribirá San Juan su evangelio y sus epístolas, y contra ellos

los primeros símbolos formularán la verdad de fe. El Verbo se hizo carne, y su carne es real. Nació de la Virgen María, sufrió, murió, resucitó.

Aunque se esté de acuerdo sobre la realidad de la carne (entiéndase de la humanidad: la palabra *carne* es frecuentemente sinónima de *hombre* en la terminología bíblica) de Cristo, no tardan en ser divergentes aquí y allá las orientaciones del pensamiento. En oriente, después de la predicación apostólica en estas regiones, se carga el acento sobre la *transfiguración* de la naturaleza humana. El pensamiento fundamental del oriente cristiano es que la resurrección de Cristo tiene una acción transformadora decisiva por la glorificación de su naturaleza, y que todo hombre es ahora divinizado mediante su incorporación a Cristo. Esta doctrina es tradicional ya antes de Éfeso y Calcedonia, y el monofisismo nacerá de la obstinación de aquellos que preferirán fórmulas desafortunadas al espíritu de la tradición ante y posciriliana. La «tendencia» monofisita que va expresada en esta doctrina es, en conjunto, la de toda la tradición oriental. «El palamismo, escribe dom O. Rousseau, que es la producción doctrinal más característica de la ortodoxia, no es otra cosa que el desarrollo de esto mismo llevado al extremo: la luz tabórica que llega hasta hacer resplandecer las virtualidades ocultas de nuestra naturaleza rectificada por la ascesis. Y toda la ascesis de los padres orientales mismos no se ordena en el fondo más que a hacer nuestra naturaleza traslúcida por la práctica de la imposibilidad hasta que Dios pueda mirarse en su propia imagen» (*Vers l'unité chrétienne*, 51 [1953] 4).

La tendencia de occidente es muy distinta. La del oriente tenía como hemos visto, un «sentido» monofisita desde el comienzo. Y esto de una manera plenamente ortodoxa, en consonancia con la predicación de los apóstoles que habían predicado por todas partes la resurrección de Cristo, la glorificación de la naturaleza humana, nuestra divinización. Divinidad y humanidad no se oponían en la concepción oriental, al contrario: cuanto más se veía a Dios, más exaltada era la naturaleza humana que Dios asumía y transfiguraba. Occidente no conoció de igual manera la predicación apostólica y casi no conoció tampoco las controversias cristológicas de los primeros siglos. Cuando el Concilio de Calcedonia definió: una persona, dos naturalezas, el hecho no responde a una cuestión palpitante en occidente y la sumisión no crea problemas. La atención de occidente está en otra parte; no obstante la polémica de Agustín contra Pelagio, el pelagianismo o lo que más tarde será llamado semipelagianismo, no ha muerto. Se disputa sobre la bondad de la naturaleza humana o sobre su debilidad, o su malicia. Dentro de esta perspectiva, la gracia aparece menos como una divinización que como una curación y los sacramentos como remedios. Siguiendo a Agustín, occidente se ve arrastrado a una visión ordinariamente pesimista de la naturaleza del hombre y «la teología de la gracia extrínseca, de la reforma protestante, no es, en el fondo, otra cosa que la tendencia de la teología occidental llevada al extremo hasta ponerla en contradicción con los datos de la teología tradicional» (O. Rousseau, o. c.).

Para la teología protestante, la transformación intrínseca debe ser retrasada hasta la escatología. Esta teología es el caso límite de la tendencia occidental, del mismo modo que el palamismo es el caso límite de la tendencia oriental, con esta diferencia sin embargo, que éste no ha recibido, y con razón, los mismos anatemas.

Debemos servirnos de esta historia y de esta geografía de la teología, a fin de no cerrarnos y obstinarnos en nuestra propia «tendencia» latina. Ganaremos mucho, si estudiamos mejor la teología oriental en la que la idea de resurrección es dominante, organizadora, unificadora de todo el saber teológico. Un hecho como el de la rehabilitación de la vigilia de Pascua, en las Iglesias de rito latino, aporta, bajo este aspecto, nueva fuerza a los datos litúrgicos que la teología utiliza.

«El malestar que una teología determinada causa a su adversario — católico, se entiende — debería advertirnos, escribe el padre H. Dondaine, de los límites de esta teología.

»De una parte y de otra sucede que se defiende un sistema, que se sacan de él consecuencias, que se formulan partiendo de ahí, rotundas posibilidades, en un dominio infinitamente misterioso en el que la luz definitiva no puede venir más que de la revelación. En lugar de escuchar ésta en *todas* sus voces, de recoger su *eco* en toda la tradición, se procede inconscientemente a escoger, a desear o menospreciar las voces que se armonizan mal con el sistema adoptado. Esto es bien claro en el padre Deodato: sólo tiene oídos para el formulario «damasiano», y rechaza a San Cirilo o los Tres Capítulos. ¿Y no le sucede también a dom Diepen identificar «la tradición» con San Máximo y San Juan Damasceno? Construye su cristología sobre los principios de San Cirilo, y no parece apenas inmutarse ante los «2000» textos patrísticos que han anunciado oponerle.

»Tal es el tributo ordinario de los sistemas en teología. Es difícil apreciar hasta dónde valen las implicaciones de una tesis, hasta dónde ellas recogen el aire misterioso del dato revelado; difícil también resistir a la tentación de reconstruir *a priori* este dato y asignarle límites. La salvaguarda del teólogo está en esta atención a todo el dato revelado que es tan admirable en un San Agustín y poco menos en un Santo Tomás. Ciertamente, merecen nuestro reconocimiento aquellos teólogos que llevan hasta sus últimas consecuencias los principios de un sistema, pues de este modo nos permiten juzgarlo, no tanto por su coherencia interna cuanto por su armonía con *todo* lo revelado. En el caso presente, no tenemos la seguridad de que ninguno de los dos sistemas, el del *Assumptus homo* y el de «la apropiación personal», llegue a suplantarse al otro absolutamente. Siguen existiendo dos tentaciones en la cristología: la de Apolinar, que sacrifica la integridad humana de Cristo a la unión, y la de Nestorio, que sacrifica la unión a la integridad. Y para conjurar esta doble tentación quizá sean necesarias dos teologías; por lo menos la más calificada será aquella cuyos principios se muestren más abiertos a los requerimientos de la otra» (*Bulletin de Théologie dogmatique*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 4 [1951] 610-611).

2. *Geminae gigas substantiae.*

La historia tiene la ventaja de instruirnos acerca de las últimas consecuencias de las tesis. Lo que no siempre veían sus autores lo percibimos nosotros ahora. Por seductor que sea tal o cual sistema, al fin vemos sus límites suficientemente para dejarnos encerrar en él. Conocemos mejor los fallos de cada uno y sabemos también lo que es preciso no dejar perder a fin de conservar íntegra nuestra fe en el *geminae gigas substantiae*, en el héroe de sustancia doble (Himno de San Ambrosio; vísperas de Navidad, según el rito dominicano).

Para hablar bien de este misterio, el gran principio de Santo Tomás es que ha de concebirse la encarnación no como un movimiento ascendente, que vaya del hombre a Dios, sino como un movimiento descendente que viene de Dios al hombre. «En el misterio de la encarnación, dice Santo Tomás, debe considerarse más el descenso de la divina plenitud hacia la naturaleza humana que el progreso de la naturaleza humana, en cierto modo preexistente, hacia Dios» (S T, III, q. 34, a. 1, ad 1^{um}). Se ve en efecto adónde apunta la consideración de «subida»; se convierte inmediatamente en una tentación de diofisismo, y aun de nestorianismo o de fotínismo. Santo Tomás apoya esta consideración en la Escritura. Según la concepción ascendente, «Dios no habría asumido una carne para hacerse hombre, sino más bien un hombre de carne se habría hecho Dios. Y de este modo no sería verdad lo que dice San Juan (1, 14): “El Verbo se hizo carne”; sino más bien sería verdad lo contrario: “la carne se hizo Verbo”» (C G 4, 28).

Vayamos más lejos. Para hablar bien de este misterio, es preciso concebirlo *in facto esse* y no *in fieri*, es decir en el hecho realizado, y no en el hacerse de la generación. Partir, como hacen San Anselmo y los Sentenciarios, de lo que María ha concebido en su seno para llegar a la consideración del hombre Dios, es volver a la concepción ascendente y a sus peligros. Una sana inteligencia del misterio ve que se trata del misterio en sí mismo, independiente de los caminos que Dios pudo escoger para su realización. Cualquiera que sea la manera como vino al mundo, el hecho es que un hombre es Dios; he aquí el hecho al que ha de aplicarse, para intentar explicarlo, nuestra inteligencia. El primer problema no es el de la generación, es el de la subsistencia, o, si se quiere, del *yo* de Cristo.

Para hablar bien de este misterio, ¿debemos afirmar siempre que no es un hombre sino una naturaleza humana la que ha sido asumida? La teología del *assumptus homo* (un hombre asumido) es ciertamente difícil de sostener; constituye una puerta abierta y tentadora hacia el nestorianismo. Es preciso, sin embargo, reconocer, con el padre Dondaine (o. c., p. 613), que la teoría de los «dos sujetos» no está necesariamente «implicada, ni mucho menos, en todo empleo de esta fórmula venerable». Santo Tomás ha apreciado esta diferencia calificando de *herética* la teoría de los dos supuestos (III, q. 2, a. 6), mientras que descarta solamente como *impropia* la fórmula *assumpsit hominem* (III, q. 4, a. 3). Conviene por tanto,

que, aunque en sana teología haya de rechazarse, no se pierda de vista aquello que ella quiere aportar de valedero. El padre H. Dondaine invita a reconocer en ella «un testimonio milenarismo de la protesta de fe contra la mutilación que Apolinar infligía a Cristo» (o. c., p. 613).

Si rechazamos la fórmula *assumptus homo*, hemos de tener cuidado en no caer en el error — a nuestro modo de ver — de la «tercera opinión», o también en el de Orígenes. El doctor alejandrino opinaba que el alma de Cristo había preexistido a su cuerpo; es ésta una tesis que no tienta en lo sucesivo nuestra antropología, pero de la que podría quizá descubrirse el eco en algunas espiritualidades, inconscientes de lo que en sí mismas implican. La «tercera opinión» afirmaba, por temor al nestorianismo, que el Verbo había asumido alma y cuerpo separadamente. De igual modo es preciso evitar toda teoría que negara a Cristo una voluntad humana y libre, y meritoria, o una inteligencia humana, y que «reemplazara» el juego de estas facultades superiores por el del Verbo divino. Contra estos errores Santo Tomás de Aquino trata en la cuestión 6 (S T III) del orden de las partes asumidas. La carne, el alma, el espíritu no son asumidos separadamente, más con un cierto orden (lógico, no temporal): primero el espíritu, después el alma y finalmente la carne. Cristo es hombre perfecto. Toda teología que, con el pretexto de defender los derechos de la hipóstasis divina, sustraiga algo a su humanidad, ya sea su libertad, su mérito, y aún, como algunos han afirmado, su autonomía, su independencia, su autodeterminación, puede tenerse por sospechosa de mutilar algo de la verdad católica. Y viceversa, no se olvide tampoco, que toda teología que, con el pretexto de exaltar al hombre, no considerase en esta humanidad ni siquiera los efectos de su dependencia inmediata del Verbo por la unión hipostática sería culpable de una grave omisión. Pueden juzgarse, desde este último punto de vista, ciertas representaciones de Cristo desde el renacimiento, o cierta literatura moderna en la que Jesús es llamado con un cierto calor muy humano «hermano» o «camarada».

Aunque incompletas, estas consideraciones nos parecen esenciales y suficientes para poner en guardia contra los errores graves. Pueden juzgarse a su luz ciertas exageraciones de la predicación devota. Ellas podrán también servir para probar, mediante tests prudentemente seleccionados, el valor de la enseñanza religiosa dada, si no a los niños, al menos a los adolescentes. Para no aducir más que dos ejemplos, tomados del padre Congar (o. c.), citaremos por un lado las palabras de H.-Ed. Hengstenberg: «Cristo es, en cuanto a la naturaleza, Dios y hombre, pero es solamente Dios en cuanto a la persona», y por otro, la respuesta espontánea de unas jóvenes ya mayores al capellán del liceo que les preguntó: ¿Jesucristo tiene una alma humana? «No, puesto que es Dios.» Esta última respuesta, no obstante todas las excusas que es preciso encontrarle, debe hacernos medir el alcance de nuestra enseñanza. En cuanto a la proposición de Hengstenberg, es ambigua y peligrosa; en rigor, podría decirse muy bien: Cristo, en cuanto a su persona, es hombre y Dios,

puesto que su persona se realiza y se ejerce en una doble naturaleza (mientras que no se podría decir, por ejemplo: Cristo, en cuanto a su cuerpo, es hombre y Dios); pero, sobre todo, el hecho de que la naturaleza humana de Cristo no se halle individualizada, hipostasizada, y no reciba el existir más que por y en el Verbo que la «termina», no significa que Cristo no tenga, como todo hombre, la personalidad moral que consiste en poseer como propia una inteligencia humana y una voluntad libre. Se aprecian mejor, por otra parte, los peligros de esta proposición por todas las consecuencias que de ella saca el autor.

3. El yo de Cristo.

La reflexión cristiana considerando el misterio de Cristo, Dios y hombre a la vez, y sin embargo verdaderamente uno, ha llegado a poner el principio de la unión en la única hipóstasis. El misterio de la encarnación reside por tanto en esta hipóstasis divina capaz de «terminar» una naturaleza creada y humana y de hacerla participar de su propio existir. El cometido de la teología respecto a este misterio consiste en mostrar, de una parte, cómo la fe de la Iglesia ha llegado a esta última posición, y de otra, cómo puede entenderse la función de la hipóstasis del Verbo respecto de la naturaleza humana de Cristo: «terminar» esta naturaleza, ser para ella principio de la existencia, de la individuación, de la personalidad. En otros términos, cómo se puede comprender que para la humanidad de Cristo, el Verbo es su yo.

He aquí cómo Santo Tomás, después de doce capítulos dedicados a refutar los errores históricos de la cristología, muestra de qué manera la fe de la Iglesia debe definirse y cómo ha sido definida: una persona, dos naturalezas.

«Como consecuencia de lo dicho, se ve que, según la tradición de la fe católica, es preciso afirmar que en Cristo hay una naturaleza divina perfecta y una naturaleza humana perfecta, compuesta de alma racional y de carne humana; y que estas dos naturalezas se unieron en Cristo no por sola inhabitación (Dios *habitando* en el alma de Jesús), ni de un modo accidental, como el hombre que se *une* con el vestido, ni por una sola relación y propiedad personal (error de aquellos que ponen en Cristo dos hipóstasis y una persona; puesto que la hipóstasis es lo más completo en el género de sustancia, la unión hecha según la persona y no según la hipóstasis sería una unión según una propiedad accidental), sino en una sola hipóstasis y en un solo supuesto. Únicamente de esta manera puede salvarse lo que dicen las Escrituras sobre la encarnación. Y como quiera que la sagrada Escritura atribuye indistintamente lo que es de Dios a este hombre, y lo que es de este hombre a Dios, como se ve por lo ya referido, es necesario que sea uno e idéntico aquel de quien ambas cosas se predicán.

»Y como lo contrario no puede en realidad predicarse de un mismo sujeto desde el mismo punto de vista y de Cristo se dicen

cosas divinas y humanas que son opuestas entre sí, como *pasible e impasible, muerto e inmortal*, etc., es necesario que lo divino y lo humano se predique de Cristo según dos puntos de vista diferentes. Así pues, respecto al sujeto *del que* ambas cosas se predicán, no cabe distinción alguna, sino que hay unidad total. Sin embargo, respecto al motivo de la atribución hay que distinguir. Las propiedades naturales son en efecto atribuidas a cada cosa según su naturaleza; por ejemplo, la propiedad que se atribuye a lo que es naturalmente pesado, de tender hacia abajo por la ley de la gravedad. Así pues, como lo divino y lo humano se predicán de Cristo según una naturaleza lo uno, y según otra naturaleza lo otro, es necesario afirmar que hay en Él dos naturalezas sin confusión ni mezcla. Ahora bien, aquello de lo cual se predicán las propiedades naturales, según la naturaleza propia perteneciente al género de sustancia, es la hipóstasis y el supuesto de dicha naturaleza. Y puesto que en Cristo es indistinto y único aquello de quien se predica lo divino y lo humano, es necesario decir que Cristo es la única hipóstasis y el único supuesto de las naturalezas divina y humana. De este modo todo lo que es divino puede ser predicado de este hombre, ya que dicho hombre incluye un supuesto no sólo de naturaleza humana, sino también de naturaleza divina; y a la inversa, las propiedades humanas pueden ser atribuidas al Verbo de Dios en cuanto es supuesto de la naturaleza humana.

»De aquí se desprende también que, aunque el Hijo se encarnó, no se sigue que el Padre y el Espíritu Santo se hayan encarnado, pues la encarnación no es una unión según la naturaleza, que es común a las tres divinas personas, sino una unión según la hipóstasis y el supuesto, en lo cual se distinguen las tres personas. Y así, del mismo modo que en la Trinidad hay varias personas que subsisten en una sola naturaleza, en el misterio de la encarnación hay una persona que subsiste en varias naturalezas» (C G l. 4, c. 39).

Una vez que llegamos a la conclusión de que la unión de lo divino y lo humano en la encarnación se realiza según la persona, y no de ninguna otra manera, hemos de considerar principalmente en este misterio lo que es la persona y su función. Comencemos por definir los términos de que nos servimos aquí.

Hablamos de *supuesto*, de *hipóstasis*, de *sujeto individual*, de *individuo subsistente*; conviene saber que todas estas palabras son sinónimos. Si se trata de un individuo de la especie racional (o del género metafísico de las inteligencias; véase el léxico), recibe el nombre de *persona*. Así el individuo humano es una persona; de igual modo llamamos persona al supuesto de naturaleza divina.

La filosofía moderna hablará preferentemente del *yo*: creemos que filosóficamente hablando también esto es sinónimo del supuesto o de la hipóstasis.

Consideremos más de cerca este supuesto, este todo real que existe, que es sujeto de operaciones, a fin de descubrir en él los diferentes principios metafísicos de que está constituido.

Pablo: he aquí una hipóstasis. La hipóstasis es el sujeto último aquel a quien se le atribuye en definitiva la existencia, los actos,

las operaciones. Yo digo: Pablo anda, razona. Sin duda, es su inteligencia la que razona, sus piernas las que andan, pero el sujeto, último al que todo pertenece y que anda, razona, es rubio, pálido, y existe, es Pablo. La hipóstasis pone ante nuestros ojos el ser real en su totalidad concreta, el todo que existe por sí; Pablo, esta piedra, este planeta, esta flor que sonríe muy cerca de mí y que yo llamo «alegría de vivir» (es necesario un poco de humor para el que quiere entrar, sin dejarse prender por el juego de sus propias palabras, en el orden misterioso del ser en el que se halla la metafísica) son un supuesto, una hipóstasis; si «alegría de vivir» hablara, diría «yo», de tal manera que nada que no fuera ella, podría decirlo en el sentido en que ella lo dice.

Si la hipóstasis es el sujeto último al que todo se atribuye, es que ella sustenta realmente en el ser y refiere a sí misma todas sus partes. Sustenta en especial sus accidentes (véase el léxico), es decir, que los domina y, por consiguiente, se distingue de ellos. Así decimos: Pablo es rubio y pálido, la «alegría» es encarnada; y sin embargo Pablo es distinto del color pálido que se le atribuye; la «alegría» es distinta del color rojo de sus pétalos, del perfume que despidе, de su altura, de su edad... ¿Qué es, por lo tanto, la «alegría»? ¿Qué es Pablo si no es ni su color rubio, ni su palidez, ni su estatura, ni su edad, ni su peso, ni el lugar que ocupa, ni sus relaciones sociales...? Es el soporte último de todo aquello que puede atribuírsele; es aquello que no puede ser ya sustentado, puesto que es el sujeto último, es aquello que se mantiene en sí mismo y por sí mismo, aquello que *subsiste*, colocado suficientemente alto en los géneros o categorías de esencias (véase en el léxico la palabra *categoría*) «para arrastrar los accidentes en pos de sí y ordenarlos a sí, permaneciendo, no obstante, fundamentalmente lo mismo con o sin ellos, y por esto, suficientemente *completo* en sí mismo, integrado por todas sus partes esenciales de manera que *se basta*, para existir de una manera autónoma: tal es la substancia, la hipóstasis».

Demos un paso más. La hipóstasis no solamente posee *estos accidentes* que acabamos de enumerar: cualidad, cantidad, etc. Posee elementos más íntimos a ella misma: su naturaleza propia, su existencia. La «alegría» es planta, tiene su *naturaleza* de planta con todos sus elementos. Pablo es hombre, posee su *naturaleza* de hombre con todos sus elementos. Igualmente también, la «alegría» y Pablo tienen la *existencia*. De este modo la hipóstasis, o el supuesto, es el *habens naturam* y el *habens esse*, el que tiene la naturaleza, el que posee el ser. O si se quiere, la hipóstasis es aquello que *subsiste* en tal naturaleza, y aquello que *subsiste* en su ser.

Subsistir, es decir, ejercer el ser por propia cuenta, de manera absolutamente incommunicable, he ahí lo que caracteriza a la hipóstasis. La hipóstasis es aquello que es, aquello que ejerce por sí, para sí, en sí, el acto de existir. El término del acto creador de Dios es poner en la existencia una hipóstasis que se apropia la existencia recibida (distingase bien la hipóstasis, aquello que existe [término *quod*], del acto de la existencia [término *quo*], por el cual existe la hipós-

tasis. Sólo Dios es su propio existir). Tenemos aquí, por tanto, dos principios metafísicos que encontramos en la definición de todo ser creado: la hipóstasis y el acto de existir o la existencia. Algunos dirán que la existencia es un constitutivo del supuesto; otros, entre ellos la mayor parte de los tomistas, no lo admitirán; pero cualquiera que sea la posición que se adopte el acto de existir no puede ser identificado metafísicamente con la hipóstasis. El supuesto creado no es por sí mismo su existencia; fuera de Dios, la existencia no es el sujeto que subsiste por sí mismo, es el acto de una naturaleza.

Acabamos de escribir: naturaleza. Éste es el tercer término de nuestra trinidad filosófica (hipóstasis, existir, naturaleza). ¿Qué relación hay entre la naturaleza y la hipóstasis?

Recordemos que hemos definido la hipóstasis: aquello que tiene naturaleza, que posee el ser. Por tanto hay que distinguir la hipóstasis y la naturaleza, del mismo modo que hemos distinguido la hipóstasis y el acto de ser.

1. Hay una primera forma de distinguir la naturaleza y el supuesto o hipóstasis, es aquella que se funda en la individuación de los seres materiales.

Tenemos la *humanidad*, esencia común a todos los hombres, aquello que los escolásticos llamaban la *sustancia segunda*, y tenemos a Pablo: Pablo es una *sustancia primera*, «la verdadera sustancia, aquella que es verdaderamente un ser, un existente en el sentido puro y simple».

La multiplicidad de sujetos de una misma naturaleza ha impuesto esta distinción. Aquello que es común a los diversos individuos de la especie humana, es la naturaleza o esencia; lo que es múltiple y diverso, son los sujetos que poseen esta naturaleza. Así, bajo este aspecto, la esencia se caracteriza por su *comunicabilidad* lógica a sujetos creados, mientras que el sujeto se caracteriza por su *incomunicabilidad* a otros sujetos. La humanidad (en el sentido de naturaleza) puede atribuírsele a Pedro, Pablo..., pero Pablo no puede ser atribuido a ningún otro sujeto que no sea él mismo; él es el sujeto último y lógicamente incomunicable. Hay más en *Pablo* que en la *esencia humana*: ésta sólo comprende los elementos por los cuales se es hombre; Pablo posee además elementos *proprios*, individuales, que hacen de él un caso absolutamente único, distinto de todo otro caso humano.

2. Existe, además, una segunda manera de distinguir la esencia y el supuesto, que partiendo de una consideración más metafísica, llega al ser en lo que tiene éste de más íntimo y de más real, de más definitivo; ella es la que nos va a ocupar.

El punto de vista de la individuación material es en efecto limitado; sólo vale para las sustancias materiales. ¿Pero qué sucede donde no hay materia? ¿Y por consiguiente, allí donde no hay esencia común o «especie»? Si la humanidad se encuentra de igual modo en Pedro que en Juan, Pablo, etc., la «gabrielidad» del ángel Gabriel no se encuentra más que en él. ¿Diremos entonces que el ángel Gabriel es su gabrielidad pura y simplemente, y que la gabrie-

lidad no es distinta de Gabriel? No, ciertamente, sólo la naturaleza de Dios posee por sí misma y en sí misma la existencia. Es una naturaleza necesaria. Todo ser creado es, por el contrario, contingente: podría no existir, si Dios no lo hubiese creado. El ser creado es una esencia a la que se le concede la existencia, una esencia que está «terminada» individualmente, única e incommunicable, y sujeto inmediato de su acto de ser.

El supuesto creado es un todo metafísicamente «compuesto». Tiene una naturaleza, él no es su naturaleza. Su naturaleza limita su ser, lo define, lo mide, lo determina; ella es un principio formal de ser que le hace ser esto y no aquello; que le hace ser muy concretamente esto y no la infinita posibilidad del ser. Sólo en Dios, cuya esencia está dotada de todas las virtualidades posibles, sin limitación de ningún género, la esencia es la existencia misma.

Ya se ve cómo este punto de vista, nos introduce en lo íntimo del ser mucho más profundamente que el primero. No consideramos ya aquí si la naturaleza recibe o no recibe determinaciones individuales (el caso de las especies materiales). Vemos que, cualquiera que sea su caso, la naturaleza creada no puede ser el todo de la criatura.

He aquí pues tres principios metafísicos: supuesto, esencia (o naturaleza) y existencia. ¿Podemos ir más lejos y decir en qué consiste o de qué está constituido el supuesto, el sujeto último, pues hemos visto que era un todo metafísicamente «compuesto»? ¿Y podemos decir cuál es su relación con la existencia?

¿De dónde le viene al sujeto su privilegio de *subsistir*, es decir, de sostenerse por sí, de ejercer él mismo su acto de ser, de ordenar a sí todos los elementos o principios que integran el ser real subsistente? Esto no puede venirle de su existencia (de su acto de existir) ya que éste es un puro «acto» y este principio no puede dar razón de la unidad ordenadora del supuesto, de aquello que subsiste por sí mismo y hace participar al todo de su propia unidad, incluida también la existencia. No puede venirle de su esencia ya que ésta sólo posee una unidad formal o numérica y la existencia le es contingente: esencia y existencia «dicen relación a un término que las abarca y fija en su unidad: la subsistencia misma, la hipóstasis, en la que se verifica propiamente la unidad ontológica de la sustancia, el dominio de sí».

El supuesto, diremos con Cayetano, añade a la naturaleza aquello que la adecúa a la existencia que la actúa. Cayetano (seguido por la escuela dominicana), no hace de la existencia un constitutivo del supuesto; el supuesto es simplemente el sujeto inmediato del acto de ser: es *esto* que es.

Desde el siglo XVI, se designa con el nombre de *subsistencia* (el término de *subsistencia* en Santo Tomás era simplemente sinónimo de hipóstasis) el modo sustancial que termina la esencia y la hace propiamente incommunicable, es decir aquello que hace de ella un supuesto, un sujeto inmediato del acto de ser.

He aquí, pues, los tres principios metafísicos simples, indivisibles

y realmente distintos, que se encuentran en todo ser creado: esencia, subsistencia, existencia.

Si el supuesto es una persona, la subsistencia se llama entonces personalidad. Esto es lo que constituye metafísicamente la persona, lo que le confiere la incomunicabilidad, lo que le concede ser un caso único, un *yo*, que existe, que es hijo o padre, que tiene tal naturaleza, etc.

Entre las diez categorías (véase el léxico) del ser, la subsistencia (y la personalidad) son reductibles al género primero de la sustancia. Mas la subsistencia no es una diferencia específica, es «*el término último y puro de una naturaleza sustancial*». Y el supuesto (o la persona) es «esta naturaleza terminada, absolutamente acabada para existir por sí».

La existencia, o el acto de ser, que «actúa» tanto la naturaleza como el supuesto, es metafísicamente distinguible de ambos. El supuesto es sujeto inmediato del ser: la naturaleza entra en la constitución del supuesto, ella es su principio formal y sólo por ella es sujeto del ser. Con Juan de Santo Tomás afirmaremos que la esencia (o naturaleza) posee una unidad «intransigente» que no admite adición a sustracción; responde exactamente a su definición. Mientras que, por el contrario, el supuesto es cambiable e indefinible, recibe en su unidad todos los caracteres individuales, todos los accidentes de su caso único.

Todas las lucubraciones metafísicas son útiles si no queremos que las definiciones de fe sean para nosotros nada más que palabras, *flatus vocis*, viento.

Cualquiera que sea la filosofía que se adopte, son siempre necesarias para aquellos que tienen la responsabilidad de guardar el depósito de la fe. Tras una consideración laboriosa del concepto de persona, la teología puede, en cuanto esto es posible, explicar la revelación del misterio trinitario (una sola naturaleza en tres personas) y del misterio de la encarnación (una sola persona en dos naturalezas). Lo que ha sido preciso descubrir, en la teología de la Santísima Trinidad, es el carácter *distinto*, incomunicable, el caso único, de la persona (la teología ha de ver en cada persona divina una «pura relación» por la que se distingue de las demás siendo una sola naturaleza y un solo ser con ellas); lo que es preciso comprender en el misterio de la encarnación, es la *función* propia de la hipóstasis (o de la persona) que consiste en «terminar» la naturaleza individual. Puesto que no hay más que una persona en Cristo, es preciso afirmar que la naturaleza humana del Salvador no forma un ser subsistente separado, un supuesto distinto; se encuentra «hipostasiada»; el Verbo la «termina», es decir la constituye *sustancia primera*, individuo, hipóstasis, persona; el Verbo le comunica la subsistencia y la existencia. La naturaleza humana se encuentra entonces asumida en la hipóstasis — persona — del Verbo. El *Yo* humano de Cristo es el *Yo* del Verbo. Esta especie de unión sustancial, por tanto no esencial, sería impensable si no hubiésemos descubierto en toda sustancia creada una distinción necesaria entre la naturaleza (aun

la individual) y la hipóstasis. Esta distinción permite a nuestro espíritu dar cabida al caso único de Cristo y afirmar: no es contradictorio. Todo progreso de la teología en esta materia debe basarse en un progreso de la atención filosófica a las condiciones de la sustancia creada.

4. Persona y personalidad.

Hemos definido la persona diciendo que es el *individuo* de naturaleza racional, y la personalidad, aquello que *constituye metafísicamente la persona*.

Pero resulta que el lenguaje moderno introduce en esto no poca confusión ya que no entiende lo mismo cuando habla de persona o de personalidad. La filosofía antigua se mantenía en el plan ontológico, hacía recaer su atención sobre el ser mismo, mientras que la filosofía moderna se interesa por el acto, o la condición psicológica, más que por el ser. Así, para Leibniz, la persona es conciencia o memoria de sí; para Kant, es la libertad lo que constituye la personalidad; Renouvier define la persona diciendo que es pensamiento y querer; Ravaisson, voluntad inteligente; Lachelier, pensamiento y amor, etc. La persona ya no es considerada como una sustancia, sino como un «valor», en el plano de la ética y no en el plano ontológico o metafísico. No es preciso decir que, entendiendo de esta manera la unidad de «persona» en Cristo, se cae inmediatamente en la herejía monofisita (o al menos en la herejía monotelita).

Es preciso, por consiguiente, distinguir diferentes planos en los que puede inscribirse la noción de personalidad.

1. El plano psicológico. La personalidad se define por el conjunto de cualidades específicas de la *naturaleza* humana: inteligencia y voluntad, conciencia y libertad... La personalidad, en este plano, forma parte de la naturaleza. Cristo tiene entonces dos personalidades, y se puede afirmar que tiene una personalidad humana autónoma. No se da, en efecto, en Cristo comunicación, ni intercambio, ni confusión de las naturalezas. Ellas son distintas, inconfusas, sin mezcla, y completas.

2. El plano moral. La personalidad se define aquí en términos de valor. Es la virtud de aquel que tiene «carácter», firmeza de espíritu, decisión, grandeza de alma. Es susceptible de crecimiento. En este plano, la personalidad pertenece todavía a la naturaleza, es una cualidad de la naturaleza: de la naturaleza individual, y no de la naturaleza común o de la especie, pero al fin y al cabo, de la naturaleza. Es por tanto verdadero, en este sentido, decir que Cristo tiene una personalidad humana; ésta es una cualidad o virtud que tiene como sujeto su voluntad humana.

3. El plano metafísico. La personalidad es entonces el principio que perfecciona la naturaleza humana de Cristo, una sustancia única e incommunicable, la que permitirá a este hombre, que es Jesús, decir: *yo*, de tal suerte que nadie más que Él pueda decirlo en el sentido en que Él lo dice.

En este plano Cristo no tiene personalidad humana; es el Verbo quien hace sus veces.

No se le resta nada a la naturaleza humana de Cristo en esta unión. Jesús es real y enteramente hombre, pero lo que «termina» su naturaleza y le constituye tal hombre, Jesús, es el Verbo. En un sentido podría decirse: aquello que constituye la «persona humana» de Cristo, aquello que le personifica humanamente, es el Verbo, pues el Verbo en Cristo, desempeña el papel de término perfectivo de la naturaleza, hipostasiándola, personificándola. Pero esta expresión es ambivalente. En otro sentido es, en efecto, falsa y absurda, pues desde el momento en que es el Verbo el que tiene por función «personificar» la naturaleza humana de Cristo, no existe en Él persona humana, ni personalidad humana. El Verbo Unigénito de Dios se realiza y obra en dos naturalezas. El *yo* por el que se expresa la naturaleza humana de Jesús es el *yo* del Verbo de Dios.

Hemos dicho ya bastante para mostrar que solamente en este plano metafísico u ontológico la persona es el sujeto último al que todo puede ser atribuido, incluidas también la personalidad psicológica y moral. Estas dos personalidades pertenecen al *yo* de Cristo y le son atribuibles. El *yo* de Cristo no pertenece más que a Él, y no tiene otro sujeto que Él.

Dos observaciones para terminar:

A. La naturaleza humana, hemos dicho, se *une* a la naturaleza divina en la única hipóstasis del Verbo; y por otra parte la naturaleza divina se *une* a la naturaleza humana en el único subsistir del Verbo hombre. Estas dos uniones no son metafísicamente semejantes. La primera es una relación real; la segunda no puede ser otra cosa que una relación de razón (véase el léxico), puesto que no puede haber mutación real en Dios. El Verbo de Dios no es modificado por esta unión.

B. Notemos la diferencia que existe entre el «principio» y el «término» de la encarnación. La encarnación, o el envío, o la misión afecta sólo al Verbo. Como *término* de esta misión, la naturaleza humana es unida hipostáticamente al Verbo solo. En cuanto al *principio*, por el contrario, puesto que Dios obra por su naturaleza en la cual convienen las tres personas, hay que decir que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo han hecho que la naturaleza humana se uniera únicamente a la persona del Verbo.

5. Unidad de Cristo.

Una persona, dos naturalezas. ¿Qué es lo que prevalece? ¿Qué es lo más fundamental? ¿Debe decirse que Cristo es uno o que es doble? Hemos dicho que el *sujeto* último del ser creado, es el supuesto, *lo* que existe, aquello que tiene una naturaleza. El supuesto expresa el todo del ser creado; y aquello que se dice de un sujeto según su todo le pertenece más que aquello que le pertenece según una de sus partes (como la naturaleza). Puesto que la dualidad de naturalezas no lleva consigo necesariamente la dualidad de supuestos, Cristo es

uno, pura y simplemente, según su todo, mientras que es «varios» desde un punto de vista secundario.

Digamos, por otra parte, que habríamos fracasado en nuestras elaboraciones teológicas si nos viéramos precisados a concluir que Cristo es «doble», pues precisamente para explicar el dato de fe de *un* solo Cristo, al mismo tiempo Dios y hombre, el pensamiento teológico de la Iglesia ha llegado a esta conclusión en sus definiciones conciliares: una persona, dos naturalezas. A este respecto la «primera opinión» que pone dos hipóstasis es un fallo del pensamiento teológico ya que de este modo necesariamente «divide» a Cristo.

Pero si Cristo es uno, fundamentalmente, ¿qué sucede en Él con el *esse*, el acto de ser? ¿Hay en Cristo dos «existir» o uno solo?

La cuestión es delicada. ¿El *esse* (el acto de ser) se atribuye al supuesto o a la naturaleza? Si el existir se atribuye al supuesto, no hay en Él más que uno; pero si debe ser atribuido a las naturalezas, entonces tenemos dos. Propiamente hablando, no decimos que «la naturaleza humana» existe, sino que Pedro, Pablo, Juan, existen. El ser se atribuye a la naturaleza a título de principio formal (o principio *quo*; véase el léxico); y al supuesto a título de sujeto (principio *quod*; véase el léxico). De este modo ni la naturaleza, ni las partes reciben propiamente la atribución del *esse*, ni los accidentes, sino sólo el supuesto completo: el sujeto completo es el que «existe».

Por eso, según la «primera opinión», que pone dos supuestos en Cristo, éste tiene dos *esse*. Según la «tercera opinión», que une accidentalmente la persona divina a los elementos dispersos de la naturaleza humana, hay un *esse* sustancial (el Verbo) y un *esse* accidental (los elementos asumidos). Mientras que según la «segunda opinión», la única que nos parece acorde totalmente con la fe ortodoxa, hay un solo *esse*. Según ella, en efecto, hay en Cristo un solo supuesto, y la naturaleza humana no sobreviene a título de accidente. Por otra parte si Cristo es uno, es preciso que no haya en Él más que un solo *esse* (¿cómo podría si no interpretarse la afirmación de Jesús: «antes que Abraham existiera, ya existía yo?»), puesto que el uno se funda en el ser: allí donde hay dos seres, no hay unidad. Pero no hay inconveniente alguno en que un mismo ser diga fundamentalmente relación a varios «principios *quo*» (véase el léxico).

La atención de los teólogos se fija ahora en estos «principios *quo*» para precisar lo que significan. Se pueden concebir, en efecto, en un ser las partes sustanciales (a) y las partes accidentales (b): esto constituye dos «principios *quo*» diferentes.

Sócrates es hombre, *por su humanidad* (a).

Sócrates es blanco, *por su blancura* (b). Este accidente (la blancura) permanece extrínseco al ser personal, y el *esse* que aporta al sujeto es accidental. Puede multiplicarse (tamaño, virtudes, relaciones...), sin comprometer la unidad del sujeto. De este modo la «tercera opinión» quería salvar la unidad de ser en Cristo con detrimento de su unidad de naturaleza humana. Según ella, Cristo es hombre de la misma manera que Sócrates es blanco.

Según la «segunda opinión», por el contrario, el ser único dice relación a dos «principios *quo*» que son partes *sustanciales* (a). Así, por ejemplo, para tal hombre, la cabeza, el cuerpo, el alma son partes sustanciales; quitada una de ellas, ya no es hombre. Del mismo modo en Cristo, la naturaleza humana viene a unirse al ser preexistente del Verbo, a título de «principio *quo*», como *una parte sustancial más*.

¿Con qué imágenes podríamos expresar ésto? La empresa es difícil, por no decir imposible, puesto que el caso de Cristo es totalmente único, y porque nos encontramos aquí en el plano mismo del ser, a una profundidad en la que toda imagen debe dejarse atrás y ser rechazada. Para orientar el espíritu recordaremos, sin embargo, el caso del ciego de nacimiento, que empieza no viendo y después ve. Así el Verbo existe desde el principio en su naturaleza divina solamente y después se «humaniza». Pero conviene señalar inmediatamente al menos dos diferencias esenciales. De una parte, la vista del ciego de nacimiento, curado milagrosamente, no es un atributo *esencial* del hombre; por importante que sea la vista, se puede ser hombre (animal dotado de inteligencia) y estar ciego. Mientras que la humanidad que asume el Verbo encarnado es para Él una parte sustancial.

Por otra parte, la vista da al ciego de nacimiento un nuevo ser accidental: él es ahora «vidente», mientras que antes estaba ciego. La humanidad, sin embargo, no añade nada al Verbo de Dios (no existe más que una relación de razón del Verbo a su humanidad), todo el beneficio es para la humanidad (relación real al Verbo) que es asumida por el Hijo de Dios.

No decimos que la humanidad del Verbo encarnado sea como una potencia (véase el léxico) respecto de su *acto*, pues Dios no puede ser el acto de ninguna potencia creada (lo cual equivaldría a decir que cualquier cosa creada puede *hacerse* Dios). Dios no puede ser el término de ningún *devenir*: ser lo que no era ya antes (Dios es, esto es todo). El Verbo no es, por tanto, el acto *informante* de la humanidad de Cristo, sino que es su acto *terminal*; actualiza la naturaleza creada sin entrar en composición con ella. De la humanidad al Verbo, no hay una relación de potencia a acto, sino de naturaleza individual a hipóstasis (el misterio consiste en que esta hipóstasis que da la incommunicabilidad, la individualidad, la personalidad, a la naturaleza humana individual, es increada). En otros términos, la naturaleza humana de Cristo, está personificada por la persona divina del Verbo, y por eso ella es actuada (acto terminal) por la existencia divina del Verbo. Si fuera preciso aducir otro ejemplo — que no es, ni mucho menos, una imagen — recordáramos el de la visión beatífica, en la que Dios, sin *informar* nuestra inteligencia, será el *acto que la termine*. En el umbral de tan gran misterio, la teología no puede explicar la revelación más que sirviéndose de estas distinciones. Su única fuerza, y su satisfacción están en encontrar realmente el fundamento, en la estructura del ser creado. De este modo, la teología, para alcanzar su objeto, urge, si así puede decirse,

a la filosofía y la obliga a profundizar en análisis que, sin este acuciante requerimiento de la fe, permanecerían superficiales.

6. Cuestiones de lenguaje.

En el conocimiento de fe, mediante las proposiciones del Símbolo que nos han sido transmitidas, llegamos a la verdad a la cual nos adherimos. Por eso las cuestiones de lenguaje y de gramática no son simple asunto de purismo en teología. Son esenciales. Un error en la manera de expresarse, si es grave, supone una herejía o el peligro de caer en ella.

Las cuestiones de lenguaje son particularmente espinosas en lo que concierne a Cristo, pues, siendo hombre y Dios, parece que puede hablarse de Él, indiferentemente, como de un hombre o como de Dios. Sin embargo, en Cristo hay una sola persona. Por eso no puede decirse de Él lo que se quiera, y el discernir las proposiciones heterodoxas de las ortodoxas esclarecerá de manera particular la realidad de nuestra fe.

Sería fácil recoger en el Nuevo Testamento proposiciones en las que se expresa el «cambio de propiedades» en Cristo, es decir, en las que las propiedades humanas son atribuidas a Dios, y las propiedades divinas a este hombre, que es Jesús. Dice, por ejemplo, San Juan: «El Verbo se hizo carne» (es decir hombre); la «carne» aquí es atribuida al Verbo. O como dice San Pablo: «Existiendo en la forma de Dios... se anonadó, tomando la forma de siervo» (es decir, de hombre). Y así otros muchos pasajes. Ya hemos visto, por lo demás, cómo Santo Tomás se había apoyado en esta manera de hablar de los autores inspirados para explicar el dogma de la unión hipostática.

Recibida, de toda la tradición, la fe ortodoxa de la Iglesia, podemos tratar de comprender las reglas de este intercambio de atributos, podemos enunciarlas y justificarlas.

La regla general es que pueden atribuirse a Dios las propiedades de la naturaleza humana, y recíprocamente, a este hombre, las propiedades de la naturaleza divina, ya que es uno solo el supuesto de las dos naturalezas; pero no se pueden atribuir las propiedades humanas a la naturaleza divina, ni recíprocamente, porque las naturalezas permanecen distintas y la atribución se funda en la identidad. Esto es lo que se llama «la regla de la comunicación de idiomas» (idioma viene de la palabra griega *ἰδιωμα*, que significa propiedad).

El teólogo Billuart la ha traducido en el siguiente enunciado: *Concreta de concretis* y no *abstracta de abstractis*; lo cual significa que puede siempre atribuirse lo concreto a lo concreto, pero no un nombre abstracto que designe una naturaleza a otro nombre abstracto que designe la otra. Así, puede decirse: Dios es este hombre (dos nombres concretos), o, este hombre es Dios; pero no se puede decir: esta humanidad es la divinidad.

Otra regla más sencilla, de Santo Tomás (S T, III, q. 16, a. 5): «Las propiedades de una y otra naturaleza pueden ser indiferente-

mente atribuidas a los nombres concretos que designan a Cristo, tanto si el nombre en cuestión designa a la vez las dos naturalezas — como el nombre *Cristo* con el que se expresa la divinidad, principio de unión, y la humanidad que es ungida —; como si este nombre designa a Cristo sólo por su naturaleza divina — como el nombre *Dios* o *Hijo de Dios* —; o como si designa a Cristo sólo por su naturaleza humana — como el nombre *hombre* o *Jesús* —. Por eso afirma el papa San León: “Importa poco saber de qué naturaleza partimos para nombrar a Cristo, ya que, permaneciendo inseparablemente la unidad de persona, es exactamente el mismo aquel que es Hijo del hombre en razón de la carne, y aquel que es Hijo de Dios por su divinidad poseída en unidad con el Padre”.»

De este modo podemos decir: Cristo sufrió, Dios sufrió y murió, este hombre es Dios.

Casos particulares. ¿Puede decirse: «Dios se hizo hombre»? Proposición peligrosa que es preciso entender bien. De hecho, en Dios no se da cambio alguno. Al decir esto, queremos significar que una naturaleza humana fue unida a la naturaleza divina preexistente. No ponemos nada nuevo en Dios sino únicamente de parte de la naturaleza asumida, que comenzó a estar unida a Dios. Entenderlo de otra manera sería necesariamente herético.

¿Puede decirse: «El hombre se ha hecho Dios»? Proposición impropia, puesto que un *supuesto* humano no puede hacerse Dios. Lo que sí es verdadero es que «ha sucedido que un hombre sea Dios». Pero es difícil entender la proposición en este sentido.

¿Puede decirse: «Cristo es una criatura»? Según la regla que hemos enunciado, pueda tranquilamente decirse: Cristo es creador y Cristo es creado. Sin embargo, en boca de los arrianos, la afirmación: «Cristo es una criatura», que significa que el Verbo no es Dios, es herética. Aun para nosotros la proposición es por lo menos malsonante. Por tanto hemos de completar, con Santo Tomás (III, q. 16, a. 8, 2^{ma}) la regla enunciada, de la siguiente manera: «Cuando hay posibilidad de error al atribuir una propiedad a cualquiera de las dos naturalezas, entonces se han de hacer las aclaraciones necesarias. Por eso san Juan Damasceno afirma: “Una misma hipóstasis, es decir la de Cristo, es increada en razón de su deidad, y creada en razón de su humanidad”. No se puede igualmente afirmar sin reserva que Cristo es incorpóreo o que es impasible para evitar el error de los maniqueos que atribuían esta incorporeidad o esta impasibilidad al cuerpo de Cristo, el cual, según ellos, no era verdadero cuerpo. Por eso ha de decirse: “Cristo, en su divinidad, es incorpóreo e impasible”.»

¿Puede decirse: «Este hombre ha comenzado a existir»? Sin duda alguna ésta es una fórmula falsa, puesto que «este hombre» designa la hipóstasis, y la hipóstasis es eterna. Así dice Jesús: «Antes que Abraham naciese, era yo» (Ioh 8, 58) y el autor de la Epístola a los Hebreos dice: «Jesucristo es el mismo ayer y hoy y por los siglos» (Hebr 13, 8).

¿Puede decirse: «Cristo en cuanto hombre, es una criatura»? La expresión «Cristo en cuanto hombre» puede designar o bien el supuesto o bien la naturaleza. Si designa el supuesto, es lo mismo decir «Cristo en cuanto Verbo» que «Cristo en cuanto hombre», puesto que no hay en Él más que un solo supuesto. Esto equivale a afirmar: «Cristo en cuanto es *este hombre* es una criatura» y esto es falso ya que el supuesto es eterno. Pero si la expresión «Cristo en cuanto hombre» designa la naturaleza, entonces la proposición es justa. Notemos además que, gramaticalmente, la palabra hombre, en la proposición a que nos referimos, dice más bien referencia a la naturaleza que al supuesto. Es como si se dijera: «Cristo, en cuanto que es hombre», donde es claro que la palabra hombre es un atributo y designa una naturaleza atribuida. La proposición en su sentido obvio, es por tanto justa. No sería lo mismo, ya lo hemos dicho, si se dijera: «Cristo, en cuanto es este hombre es una criatura.»

De igual manera se juzgará la proposición: «Cristo, en cuanto hombre, es Dios.» Las mismas razones que nos han llevado a aceptar la proposición precedente nos hacen, en definitiva, rechazar ésta.

¿Puede decirse: «Cristo, en cuanto hombre, es una persona o una hipóstasis, o una realidad de naturaleza humana»? El mismo criterio que antes. Si el inciso «en cuanto hombre» designa el supuesto, no hay dificultad alguna, y la proposición es verdadera. Si el inciso designa la naturaleza humana, una de dos: o la proposición significa que conviene a esta naturaleza humana, de igual modo que a todas las demás, estar en una persona, y en este sentido la proposición es verdadera, pues todo lo que en ella subsiste es una persona. O bien significa que la naturaleza humana de Cristo tiene una personalidad (metafísica) propia, causada por los principios mismos de esta naturaleza, y en este sentido es falsa: la naturaleza humana no subsiste, ni existe por sí misma, separadamente del Verbo. Aunque la naturaleza humana de Cristo sea real, no puede decirse que sea una realidad subsistente.

¿Puede decirse: «Cristo, en cuanto hombre, es hijo adoptivo de Dios»? La filiación y la adopción no convienen propiamente más que a la persona. Y como no hay más que una persona en Cristo, de ninguna manera Cristo, que es Hijo de Dios por naturaleza, puede ser llamado hijo adoptivo. Entre la gracia habitual de Cristo y la nuestra hay esta diferencia, que esta gracia a nosotros nos constituye propiamente en hijos adoptivos de Dios, mientras que en Cristo no es más que un efecto de la gracia de unión por la cual, en Jesús, el Verbo unió a Él personalmente la naturaleza humana.

¿Puede decirse: «Cristo está sometido al Padre»? Esta proposición es justa, pero es peligrosa por el error de Arrio que afirmaba que el Verbo era inferior al Padre. Por eso se hace necesario precisar: «Cristo, en cuanto a la naturaleza humana, está sometido al Padre».

¿Puede decirse: «Cristo está sometido a sí mismo»? Esta proposición puede entenderse de varias maneras. Primero, en el sentido de que habría dos hipóstasis en Cristo, una ejerciendo el dominio sobre la otra, que le estaría sometida. Esta es la herejía de Nestorio.

En este sentido, por tanto, la proposición es falsa. En un segundo sentido, significando que Cristo posee dos naturalezas, una de las cuales está sometida a la otra, lo cual equivaldría a decir que, según la naturaleza que le es común con nosotros, Cristo está sometido a sí mismo según la naturaleza que le es común con el Padre. Y esto sí puede decirse. Conviene, sin embargo, hacer notar que «Cristo» es un nombre personal y que la expresión «sí mismo» designa también la persona. Aquello que conviene a Cristo en razón de una de sus dos naturalezas no debe atribuírsele sin una aclaración. Se dirá, por tanto: Cristo, en cuanto que es hombre, está sometido a sí mismo, o bien: Cristo es dueño de sí mismo en cuanto que Él es hombre.

¿Puede decirse: «Cristo ha sido predestinado a ser Hijo de Dios»? Se puede necesariamente, puesto que San Pablo lo dice (Rom 1, 4). Se trata únicamente de entenderlo bien. No se ha de entender que la naturaleza humana fuera predestinada a ser hijo de Dios, ya que la predestinación, como la filiación, o como la adopción, pertenecen propiamente a la persona y no a la naturaleza. La predestinación de que habla San Pablo debe, por consiguiente, ser atribuida a la persona de Cristo, y a esta persona en cuanto que subsiste en la naturaleza humana, y no en cuanto subsiste en sí misma o en la naturaleza divina. En este sentido, y así ha de entenderse en San Pablo, es verdadero decir que Cristo, en cuanto que subsiste en una naturaleza humana, ha sido predestinado a ser el Hijo de Dios. Esto no le es natural, es el efecto natural en Él de la gracia de unión.

¿Puede decirse: «Toda la naturaleza divina se encarnó»? San Juan Damasceno afirma: «Toda la naturaleza divina en una de sus hipóstasis se encarnó.» Puede decirse, en efecto, que toda la naturaleza divina (en una de sus hipóstasis) se encarnó, puesto que cada persona divina posee toda la naturaleza divina de igual manera que la Trinidad toda entera. Lo cual no significa, entiéndase bien, que toda la Trinidad se haya encarnado.

Podrían multiplicarse estos ejemplos. Bastan, suponemos, para demostrar la amplitud y complejidad de la teología de la «comunicación de idiomas». Tal es la grandeza de nuestra fe, poder decir contemplando a este hombre que es Jesús, sin renunciar en nada al monoteísmo absoluto de la fe de Abraham y de Moisés: «Señor mío y Dios mío» (Ioh 20, 28). También contribuye a ello, como hemos visto, toda la complejidad de nuestro lenguaje. Por eso es preciso evitar, en cuanto es posible, las fórmulas que, aunque justas, son demasiado sutiles, o aquellas que pueden engañar y desorientar a las almas sencillas. A veces también será preciso rectificar las fórmulas justas que las almas sencillas emplean con demasiada simplicidad y que terminan por inducir las a error, o al menos por hacerles olvidar una parte de la verdad total. Para no citar más que un caso, creemos, por ejemplo, que es a veces perjudicial para la piedad de los fieles sencillos hablar de la eucaristía diciendo únicamente: «El buen Dios»; anunciar: «Voy a daros el buen Dios», o «Voy

a recibir al buen Dios». Sin duda alguna estas expresiones son justas. Pero son doblemente peligrosas: por una parte, corren el riesgo de hacer olvidar que el buen Dios está en todas partes, en todo momento, en toda circunstancia y que se le puede orar en todo lugar y no sólo ante el Santísimo Sacramento. Por otra parte, una cierta manera de pronunciarlas, en la que parece que se ha suprimido el misterio y la fe, dejan entender o corren el riesgo de dar a entender a nuestros enemigos que adoramos realmente las apariencias, o al menos los «accidentes» del pan, y fácilmente nos tachan de idolatría. Ciertamente los cristianos no son idólatras, pero la tentación de monofisismo parece todavía real en algunos. Estos temores no son vanos. Por eso es mejor seguir la manera de hablar de la liturgia que es maestra en el arte de orar y de profesar la fe ortodoxa. Pues la liturgia al hablar de la eucaristía dice ordinariamente: «El cuerpo de Cristo.» Del mismo modo que designa la fiesta eucarística con las expresiones más concretas de «fiesta del cuerpo de Cristo», o «fiesta del Santísimo Sacramento». Esforcémonos, para bien de nuestra fe y de nuestra piedad, en imitar su lenguaje.

Daremos un poco más adelante (p. 86-87) otro ejemplo de estos problemas de lenguaje a propósito de nuestra filiación adoptiva y del *padrenuestro*.

7. Querer, operación, mérito.

Puesto que hay en Cristo dos naturalezas, es lógico que haya en Él también dos operaciones naturales y dos voluntades, como fue definido en el concilio III de Constantinopla (680-681).

Notemos, sin embargo, que aquellos que hablan de una operación en Cristo, no se sitúan siempre en el mismo punto de vista. Parece que Sergio, patriarca de Constantinopla, había hablado, al principio, de una sola «energía» para significar un solo principio activo. Su error en este punto estaba, como veremos, en concebir las operaciones de la naturaleza humana de Cristo, de una manera puramente pasiva, como si las facultades humanas de Cristo no fuesen sino instrumentos puramente pasivos en manos del Verbo.

Más como la naturaleza humana de Cristo es completa, hemos de pensar que en Él hay, además de su querer divino, una facultad humana de querer, y esta facultad no es inactiva, aunque se halle totalmente sometida a Dios. Produce, como toda voluntad humana, dos actos de querer: el primero es el querer simple y espontáneo, directo, que se ordena a todo aquello que le es presentado como fin; el segundo es el querer razonado, fruto de una elección, que escoge entre los medios y circunstancias y se aplica a ellos. Hay en Cristo un libre albedrío, capaz de mérito, puesto que Cristo es *viator* (peregrino) al mismo tiempo que *comprehensor* (poseedor del bien prometido, al término de la peregrinación). De igual manera, finalmente, hay en Cristo, como en todo hombre, además del apetito racional (la voluntad), un apetito de la sensibilidad, cuyo movimiento espontáneo puede dirigirse a una cosa distinta de lo que Dios quiere;

pero respecto del querer racional, este movimiento no representa otra cosa que una veleidad hasta tanto que sea asumido por el querer deliberado.

Las dos operaciones, divina y humana, de Cristo deben ser entendidas sin confusión, como las naturalezas que son principio de ellas pero también en un cierto orden y de una determinada manera.

El monoenergismo de Severo de Antioquía y de sus discípulos reconocía sin dificultad dos categorías de obras realizadas por Cristo, pero como no había más que un sujeto operante, no podía haber, pensaban ellos, más que una sola operación. Del mismo modo que se pueden distinguir diversas categorías de obras humanas tales como palpar, que es operación de la mano, o andar, que es operación de los pies, y, sin embargo, todo ello no forma más que una operación puesto que es el alma la que obra por la mano o por los pies, así también, en Jesucristo, la naturaleza humana sería movida y gobernada por la naturaleza divina y esto no constituiría más que un operante y una sola operación. Esta comparación es demasiado simplista. La actividad de la naturaleza humana — dotada de razón, de voluntad libre — en Cristo, no puede ser comparada a la actividad de un pie o de una mano en el hombre.

Conviene distinguir en el agente (véase el léxico) que es movido, una doble acción:

una acción que nace de su naturaleza propia,
una acción que le es impresa por el agente del cual depende (agente principal).

Así, la acción del cuchillo es cortar; esta es su acción propia, que nace de su «forma» propia (de su naturaleza); esta acción sólo pertenece al agente principal en cuanto se sirve de ella. El cuchillo no sirve para todo. De igual manera, la acción de las tenazas es la de coger el clavo y sacarlo; no se parte el pan con las tenazas, sino con el cuchillo. Así mismo, la acción del fuego es calentar, el herrero se sirve de él con este fin. El instrumento, en virtud de su forma, imprime su acción. Pero la operación impresa en el instrumento por la moción del obrero es la operación misma del obrero: la figura que aparece en la piedra cuando la estatua está terminada procede del artista que ha manejado el cincel (esto es lo único en lo que el monoenergismo tenía razón), al mismo tiempo (aunque secundariamente) que del cincel manejado por el artista. Dondequiera que haya agente motor y cosa movida cuyas formas sean diversas, habrá también necesariamente dos operaciones: la operación del agente motor y la operación propia de la cosa movida, aunque aquello que es movido participe de la operación del motor y el motor use de la operación propia de aquello que es movido y haya de este modo comunicación del uno al otro.

Apliquemos esto al caso de Cristo. Cristo posee dos naturalezas, por tanto dos operaciones propias, pero una (la naturaleza humana) está sometida a la otra como el instrumento a su agente. Puesto que Dios se sirve de la santa humanidad del Salvador para redimirnos, la naturaleza humana de Jesús es causa instrumental, eficaz, de nues-

tra salvación. Toda la vida íntima de nuestro Señor, todo lo que Él ha hecho y dicho, todo lo que sufrió, todos los sentimientos de su corazón, todo lo que hace actualmente, es para los hombres fuente de salvación. Y esto nos lleva a considerar el mérito propio de Cristo en su santa humanidad.

Recordemos, en primer lugar, qué es el mérito (cf. *Iniciación teológica*, tomo II, p. 353 ss). La vida eterna por naturaleza sólo pertenece a Dios, ningún hombre puede dársela a sí mismo. Pero Dios dispone dársela a sus amigos, en recompensa a sus buenas obras. Si el hombre emplea sus propios recursos, Dios le mira y se complace y es conveniente que recompense al hombre según su magnificencia de Dios (mérito de conveniencia, *ex congruo*). Cuando el hombre es tomado, animado por el Espíritu Santo, es decir, cuando un germen de vida eterna, la gracia, es depositado en su propia alma y fructifica en ella, es natural que alcance la vida eterna a la cual Dios le ha ordenado de ese modo (mérito de justicia o, al menos, de condignidad: *ex condigno*). Esta «justicia» y este «mérito» no obstan para que la salvación sea gratuita puesto que depende de Dios el ordenar el alma a la vida eterna, del mismo modo que depende del Creador que la semilla dé fruto.

Cristo, que desde el primer instante ha tenido el uso de su libre albedrío, ha merecido también por todos sus actos, por todos sus queres libres. Ha merecido para Él su propia gloria. Y, puesto que había sido constituido por Dios principio de salvación de todos los hombres —del mismo modo que Adán había sido constituido principio de todo el género humano—, ha merecido no solamente su gloria personal, sino la salvación y la gracia para todos los hombres. (Pueden verse numerosas confirmaciones de esta doctrina del mérito universal de Cristo en los textos del concilio de Trento; cf. Dz 790, 795, 799, 836, 842).

Esta doctrina ha llevado a los teólogos a comparar a Adán con Cristo, desde el punto de vista de sus relaciones con todo el género humano, y a señalar de qué manera la humanidad estaba contenida en Cristo. Algunos teólogos modernos hablan de *inclusión* de toda la naturaleza humana, o de la humanidad entera, en Cristo. Es preferible afirmar que Cristo *contiene virtualmente* toda la gracia de que el género humano es capaz; se trata de una continencia «virtual», es decir, al modo de una *causa* universal (ejemplar y eficiente) que precontiene sus efectos. Puesto que la gracia no es, en las criaturas, de orden sustancial, no es por tanto en el plano de la sustancia, ni de la naturaleza, en el que Cristo «contiene» a la humanidad para sanarla y elevarla hasta Él.

Existe por tanto esta diferencia entre Adán y Cristo: Adán, al pecar, ha «herido» nuestra naturaleza y desde entonces toda naturaleza humana es portadora de esta herida; recibimos el pecado original mediante la naturaleza, al nacer, y él mancha nuestra alma personal. Mientras que Cristo, por su acción personal sobre nosotros, llega a nuestra alma personal, y salvando nuestra alma cura también toda nuestra naturaleza.

8. La gracia de Cristo y la nuestra.

Se distinguen en Cristo tres especies de gracia: 1. La gracia de unión. 2. La gracia habitual. 3. La gracia capital, que no es realmente distinta de la gracia habitual, sino que se refiere a ésta misma en su función de fuente de todas las gracias.

1. *La gracia de unión.* Es una gracia única, exclusiva de un solo hombre, que consiste en poseer el ser personal de Hijo de Dios. Esta gracia trasciende toda otra gracia.

Notemos que hay dos maneras, por otra parte correlativas, de entender la palabra «gracia» (cf. *Iniciación teológica*, tomo II, p. 336 ss). Puede significar, de una parte, la voluntad de Dios que perdona, o que comunica sus dones gratuitos. Y significa, de otra, el don de Dios que corresponde a este favor o, si se quiere, el favor divino que toma realidad en un sujeto determinado. Puesto que Dios no puede cambiar, si Dios «concede su favor» a quien no lo tenía antes, esto significa que algo nuevo hay, no en Dios sino en aquel a quien se concede, y esto «nuevo» es lo que nosotros llamamos la gracia.

Si se entiende la gracia en el primer sentido, es fácil comprender que la unión de la encarnación, por la que un hombre es elevado, no solamente a conocer y amar a Dios, tal cual es en sí, como nos capacita a nosotros la gracia habitual, sino que es elevado al ser personal de Dios, es también una «gracia».

Si se entiende la gracia en el segundo sentido, es ya más difícil precisar a qué corresponde la gracia de unión en Cristo. La gracia habitual es una «cualidad», un hábito, un socorro, una ayuda en cierta manera exterior mediante la cual el alma es capaz de conocimiento y amor divinos. Pero aquí no se trata solamente de *operaciones* de conocimiento y amor, sino de *ser*: ser el Hijo de Dios. No puede haber aquí ningún intermediario entre la naturaleza y la hipóstasis. Mientras que la gracia habitual es el intermediario (en el sentido en que la cualidad de un sujeto puede ser llamada intermediario), mediante el cual nosotros conocemos y amamos a Dios, la gracia de unión es la unión misma; si se considera la hipóstasis divina, como dada a la naturaleza humana, la gracia de unión es un don increado; si se considera la naturaleza humana como unida a la hipóstasis del Verbo, la gracia de unión es un don creado, es la relación real de unión.

No es preciso decir que esta gracia de unión no es consecuencia de ningún mérito. Cristo no podía merecer antes de poder obrar (humanamente), y no podía obrar antes de la unión hipostática. Y si ningún mérito de Cristo pudo preceder a tal unión, con mucha más razón, parece lógico, ningún mérito de hombre. Que la Santísima Virgen haya «merecido» llevar al Redentor, como canta la liturgia, debe entenderse no en el sentido de que ella haya merecido la encarnación con un mérito de condignidad, sino en el sentido de que supo permanecer fiel a la gracia que le fue concedida de ser

la madre de Dios y que de este modo llegó al grado de pureza y santidad que convenía a la maternidad divina.

Una última cuestión nos hará ver a qué profundidad se halla la gracia de unión. ¿Puede afirmarse que la gracia de unión es natural a Cristo hombre? Seguramente esta asociación de palabras — naturaleza-gracia — chocará. Conviene, sin embargo, recordar que «natural» tiene dos sentidos. Puede significar «esencial», «que procede de los principios mismos de la naturaleza de un ser»; en este sentido decimos que es «natural» al fuego calentar. En este sentido, la gracia de unión no es natural a Cristo, si se entiende que ella es causada por los principios de su naturaleza humana; le es natural si se entiende que es causada por los principios de su naturaleza divina. Pero natural puede significar «nativo», «poseído desde el nacimiento»; en este sentido decimos que la naturaleza de un hombre puede ser diferente de la de otro. Y en este sentido la gracia de unión es natural a Cristo.

2. *La gracia habitual.* La gracia habitual es, en Cristo, una especie de propiedad natural de la unión. La gracia habitual sigue a la gracia de unión como la luz sigue al sol, como la gloria del alma sigue a la presencia de Dios. La gracia de unión hace que subsista divinamente la naturaleza humana, pero la deja intacta; la gracia habitual, que resulta naturalmente de la gracia de unión, dispone a la naturaleza para *obrar divinamente*.

La gracia de Cristo (hablamos ahora de su gracia habitual) es una gracia de intensidad suma y de eficacia plena. Es la gracia de quien ha sido escogido por Dios para ser principio de difusión de la gracia. Gracia sin medida — aunque «finita» —, pues se trata de una cualidad del alma, y gracia que no puede crecer, puesto que nace de la unión hipostática. Es la gracia, en el hombre, de aquel que es Hijo de Dios por naturaleza.

Esta última proposición nos descubre la gran diferencia que existe entre nuestra condición de hijos y la del hombre Dios. Nosotros recibimos una gracia que nos constituye en hijos adoptivos de Dios. Cristo, por el contrario, no es Hijo de Dios por gracia; posee con pleno derecho la gracia por el hecho de ser Hijo de Dios por naturaleza. Siendo una cosa creada nuestra gracia de hijos adoptivos, la Trinidad entera tiene en ella su parte; mientras que el Padre sólo es el origen de la filiación de Jesús, y la gracia santificante proviene en su alma de su cualidad de Hijo sin que pueda ser llamado adoptivo.

Algunos teólogos — como el padre Mersch — han creído que la gracia cristiana, por el hecho de ser una participación de la gracia de Cristo, nos asimilaba de manera característica y totalmente nueva al Hijo de Dios y que bajo este aspecto era específicamente distinta de la gracia de Adán. Nosotros no lo creemos así. La gracia sigue siendo una participación de la naturaleza divina (2 Petr 1, 4); no es específicamente distinta en nosotros y en Adán; no lo hubiera sido tampoco si el Padre, o el Espíritu Santo se hubieran encarnado. Es, en efecto, algo creado y procede, como todo lo que es producido

exteriormente, de la Trinidad entera. El plan adoptado por esta teología tiene la ventaja de hacer sensible esta distinción colocando el estudio de la gracia fuera del tratado de Cristo. Las tres personas causan la gracia adoptándonos, las tres personas se nos dan en posesión como objeto de gozo y habitan en nosotros simultáneamente.

¿Diremos entonces que «la Trinidad es nuestro Padre»? En realidad, como hemos visto, nuestra gracia proviene de la Trinidad toda entera, y en este sentido somos los hijos del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Sin embargo, no *diremos* que «la Trinidad es nuestro Padre». ¿Por qué esto? No porque no sea verdad, sino porque no es así como hablan habitualmente los escritores sagrados de los que nosotros sacamos nuestros conocimientos de las cosas divinas. Tratemos de comprender esto. No haríamos verdadera teología si nos contentáramos con responder que no conviene hablar así porque la Escritura no lo hace habitualmente, en lugar de tratar de encontrar la razón que tiene la sagrada Escritura para hablar como lo hace.

La razón en este caso es que las personas divinas producen nuestra gracia y adopción, como todo lo demás, según su orden mutuo y según el modo *apropiado* a su carácter personal. Santo Tomás dice muy acertadamente que «la adopción, aunque sea común a toda la Trinidad, es apropiada al Padre como a su autor, al Hijo como a su ejemplar, al Espíritu Santo como a quien imprime en nosotros la imagen de esta ejemplaridad» (III, q. 23, a. 2, ad 3). Sería inútil que la Escritura «apropiase» tan frecuentemente y de manera tan expresa al Padre la paternidad respecto de nosotros si nosotros nouviésemos alguna devoción en llamarle, a Él especialmente, nuestro Padre. Igualmente las palabras de San Pablo exhortándonos a ser conformes con la imagen del Hijo no tendría casi valor si no considerásemos a Jesús como nuestro modelo de hijos antes de considerarle como nuestro Padre (cf. Rom 8, 29). Asimismo, finalmente, las afinidades señaladas por la Escritura entre el Espíritu Santo y la vida de nuestra alma filialmente enamorada del Padre no tendrían finalidad si no debiéramos aprender de ello a reconocer el papel de la persona del Espíritu Santo en lo que ella tiene de propio y de distinto de las demás. Reconocimiento misterioso, oculto, muy imperfecto todavía, pero que nos pone en el camino del conocimiento perfecto, aquel que nos será dado en la visión de los tres y que no deberá ser una «novedad» para aquellos a quienes las tres divinas personas hayan de este modo familiarizado con ellas. De ahí que sea de la mayor utilidad y de una gran sabiduría, decir *Padre nuestro*, dirigiéndose al Padre de nuestro Señor Jesucristo, y orar, *Padre nuestro* siempre como Cristo y con Él, en el Espíritu Santo. Orando así, seguimos la manera de proceder de la Iglesia, la cual, en su liturgia, es nuestro pedagogo. No nos está prohibido, ciertamente, orar *también* al Hijo solo y al Espíritu Santo por separado, pero sin pretender poner en ello originalidad, sino siguiendo la discreción de la liturgia y no olvidando la distinción de los orígenes y de las misiones tal como nos la presenta la Escritura.

De este modo la gracia que nos constituye en hijos adoptivos de Dios, es producida en nosotros por el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, según el orden de sus orígenes y de sus misiones y nos hace volver al Padre según el orden inverso correspondiente. Una teología que se detuviera en el hecho de que la gracia es producida igualmente por las tres personas y que, de este modo, llevase a sus seguidores a apartarse de las fórmulas y de los modos de orar o de dirigirse a Dios, propios de los escritores sagrados, inspirados por el Espíritu Santo, habría de ser juzgada con severidad. Fórmulas del género, por ejemplo, de «la trinidad, nuestro Padre», que no son tradicionales, y sobre todo que no se encuentran en las cartas de los apóstoles, deben ser *ordinariamente* evitadas. Fórmulas, por el contrario, en las que «Dios» designa al «Padre» están totalmente en armonía con las fórmulas semejantes de San Pablo.

3. *La gracia capital.* En realidad, gracia individual y gracia capital son una misma y única realidad en Cristo. Pero una designa el ornamento de su alma, la otra su poder de expansión universal — porque «de su plenitud todos nosotros hemos participado».

No se pueden comparar a este respecto la influencia de Adán y la influencia de Cristo. O al menos, si se las compara, como hace San Pablo en Rom 5, 15, es preciso tener en cuenta las diferencias. Hubo en Adán un pecado actual, personal, del que el pecado original es continuación y consecuencia. Éste pasa a la naturaleza por el pecado actual de Adán, y se nos transmite, con la naturaleza, por vía de generación. Pero la gracia de Cristo no nos viene por vía de naturaleza; nos viene por la sola acción personal de Cristo. No se dan dos perfecciones en Él como hay dos imperfecciones en Adán. Dios ha reemplazado la economía del cabeza de la raza, que, de hecho, ha resultado ruinosa, por una economía del cabeza en la gracia, principio universal de la vida de los hijos de Dios, que no es cabeza de la raza. En el alma de Cristo, al que la gracia le es debida a título de principio connatural y como una propiedad natural (en el sentido que ya hemos apuntado), toda gracia encuentra necesariamente su origen, su principio, su puesto eminente.

La cabeza, dice Juan de Santo Tomás, presupone una conformidad de naturaleza, una connaturalidad, y significa una dignidad de principio, de perfección, un oficio de causa activa ya sea por influencia interna o por dirección exterior. En cuanto a Santo Tomás mismo, retiene únicamente las tres propiedades de la cabeza respecto del cuerpo humano que fundan tres prioridades: una prioridad de orden (en este sentido se habla del cabeza de fila), una prioridad de perfección (en este sentido se habla de obra capital), una prioridad de actividad como fuente de influencia (en este sentido se habla de jefe de Estado, de jefe de armada, etc.). De este modo Cristo es nuestro jefe, y su gracia es «capital», porque ella es primera, porque ella es perfecta, porque ella es causa que infunde la vida sobrenatural en todos los miembros de la Iglesia: la Santísima Virgen, los ángeles y los hombres. La Iglesia no es un cuerpo a la manera de un cuerpo social o político. Como dice Cayetano (*Tract. de fide et ope-*

ribus, cap. 9) ella es un cuerpo, cuya unidad orgánica es la que más se aproxima a la de un cuerpo natural, pues la cabeza en ella vivifica los miembros con su Espíritu y los une mediante su influencia vivificante que hace crecer todo el cuerpo.

¿Pero cómo Cristo, en su humanidad, puede ser causa de gracia? ¿Acaso no es sólo Dios causa de la gracia? (cf. *Iniciación teológica*, tomo II, p. 343). Los teólogos de los siglos XII y XIII anteriores a Santo Tomás (y él mismo en su comentario a las *Sentencias*) decían: la santa humanidad del Salvador *prepara y dispone* las almas a la gracia. Pero la práctica de las fuentes griegas, en particular San Atanasio y San Cirilo, crean en Santo Tomás la convicción de que existe una comunión misteriosa mucho más profunda entre las dos operaciones, divina y humana, de Cristo. Y sirviéndose de su noción de instrumento puede atribuir (en la *Suma Teológica*) la eficacia misma de la salvación a la Humanidad del Salvador. La divinidad se sirve de la humanidad como de su *instrumento unido*, en la persona del Verbo, para sus operaciones de salvación. Y de igual modo, Cristo se sirve de los sacramentos como de *instrumentos separados*, que son como prolongaciones de su humanidad, para aplicar a los hombres el efecto de su obra salvadora.

Hemos indicado anteriormente (p. 84) con brevedad, cómo podían distinguirse dos «operaciones» allí donde existieran agente motor e instrumento, cuyas formas fueran diferentes. Aplicando esta ley al caso presente se preguntará ¿cuál es la *operación propia* de la humanidad de Cristo en sus diferentes misterios, y cuál es la operación propia de los siete sacramentos? En otros términos, ¿cuál es la obra propia de los principales actos salvíficos de Cristo — pasión, muerte, descenso a los infiernos, resurrección, ascensión — en la operación divina que nos da la salvación? E igualmente, ¿cuál es la obra propia y particular del bautismo, de la confirmación, de la eucaristía, de la penitencia, de la extremaunción, del orden y del matrimonio? Una teología que, con el pretexto de exaltar la potencia divina que obra a través de estos instrumentos, redujese las diferencias entre los efectos de estos misterios o de estos sacramentos, causaría perjuicio a la realidad de la naturaleza y de la operación *humanas* de Cristo. Tal teología correría el peligro — e incluso estaría salpicada — de docetismo. Una teología, por el contrario, que como consecuencia de una mayor atención prestada a la forma particular, de cada sacramento por ejemplo, llegase a ver toda la eficacia de los mismos nada más que en el rito externo y en el acto de fe que ellos exigen, causaría perjuicio a la primacía de la potencia divina «en la que vivimos, nos movemos y existimos» (Act 17, 28) y cuya eficacia excede infinitamente la de nuestros propios actos. Ésta es la tentación del nestorianismo, y la de ciertas teologías que para poner de relieve la distinción de las dos naturalezas en Cristo las separan más de lo debido.

Es, por tanto, necesario afirmar a un mismo tiempo (y no separar estas dos afirmaciones): Cristo nos vivifica por su influencia, y Él es el objeto al cual nos adherimos por esta influencia misma.

De igual manera los sacramentos son a un mismo tiempo:

a) Los intermediarios *intencionales*, es decir los signos que proponen los *objetos* saludables a nuestra adhesión interior (virtudes teologales) y a nuestra adhesión exterior (ritos religiosos de nuestra profesión de fe, de arrepentimiento, de caridad..., en el sacramento); este primer aspecto es valadero tanto para los sacramentos de la antigua ley como para los de la nueva.

b) Los intermediarios *eficaces*, es decir los instrumentos de la actividad santificante y vivificante de Cristo; este segundo aspecto es un privilegio de los sacramentos de la ley nueva.

En otros términos, Cristo llega a nuestra alma mediante la presentación natural — sensible, social, humana — de nuestros objetos de fe y de nuestros motivos de credibilidad (por ejemplo, en el bautismo, presentación de nuestro objeto de fe: la muerte y la resurrección de Cristo que nos salva; presentación del motivo de credibilidad: Dios que nos habla y se nos revela, por medio de Cristo) y llega mediante una acción divina que penetra hasta lo más íntimo de nuestra alma, hasta la raíz misma de nuestra libertad y de nuestro acto de fe. La acción de Cristo no suprime nuestra adhesión de fe por el hecho de causarla, sino que más bien la exige y entra en simbiosis con ella para llevarla a término.

Podrá juzgarse del valor de una teología por la manera en que sepa descubrir la unidad orgánica de estos dos aspectos (presentación objetiva, a nuestro asentimiento de fe, del misterio o del sacramento; eficacia instrumental de este misterio y de este sacramento) y la importancia de cada uno de ellos sin detrimento del otro.

Tres observaciones:

1) La función de cabeza que le es propia a Cristo hombre, la ejerce respecto de nuestro ser todo entero. La influencia de Cristo no se realiza de alma a alma, sino de hombre a hombre. La santa humanidad de Cristo ejerce, en efecto, su influencia en virtud de su unión al Verbo de Dios al cual el cuerpo, mediante el alma, está también unido: toda la humanidad de Cristo es instrumento. Y por otra parte, si la gracia de Cristo llega a nuestra alma, esto se realiza, muy humanamente, mediante sacramentos sensibles, y, más humanamente aún, mediante la salvación de nuestro ser todo entero. La gracia del Espíritu Santo deposita en nosotros el germen de la resurrección de nuestros cuerpos.

2) Cristo es cabeza de todos los hombres, pero por títulos diversos y en distintos grados. Este punto será desarrollado en el capítulo sobre la Iglesia, pero podemos decir aquí brevemente con Santo Tomás de Aquino: «En primer lugar y principalmente, Cristo es cabeza de aquellos que le están unidos en la gloria (los bienaventurados); en segundo lugar, es cabeza de aquellos que están unidos a Él actualmente por la caridad (bien sea aquellos que viven todavía aquí abajo, bien sea aquellos que se hallan en el purgatorio); en tercer lugar, de aquellos que están unidos a Él actualmente por la fe (todos los creyentes que se encuentran en estado de pecado); en cuarto

lugar, de aquellos que le están unidos por la posibilidad que tienen de estarlo y que, de hecho, lo estarán un día (los predestinados); en quinto lugar, de aquellos que le están unidos por la posibilidad que tienen de estarlo y que, de hecho, no lo estarán jamás. En cuanto a aquellos, de entre éstos últimos, que ya han muerto, dejan enteramente de ser miembros de Cristo puesto que ya no tienen ni siquiera la posibilidad de estarle unidos» (III, q. 8, a. 3, c).

Esta manera de presentar la jerarquización de los miembros de Cristo permite a Santo Tomás inscribir dentro del «cuerpo de la Iglesia» a los justos de la antigua alianza (ibid. ad 3).

No es difícil ver la diferencia de sentido de la misma expresión «cuerpo de la Iglesia» en el lenguaje de Santo Tomás y en el de muchos teólogos modernos. Santo Tomás se sitúa en el punto de vista de la salvación y de la eficacia de la obra de Cristo. En este sentido, todos aquellos que están unidos a Cristo por la fe se benefician de su acción y pertenecen al cuerpo de su Iglesia. La teología moderna, por el contrario, se sitúa ordinariamente en el punto de vista de la institución eclesiástica fundada sobre la fe objetiva (revelación) recibida de Cristo y de los apóstoles, y sobre los sacramentos de esta fe. Según esta segunda significación, no forman parte del cuerpo de la Iglesia más que aquellos que profesan exteriormente esta fe, se someten al mismo credo y participan en los mismos sacramentos. En este sentido, los que pertenecen al cuerpo de la Iglesia no constituyen la totalidad de los salvados, y algunos que pertenecen a él podrán no serlo.

3) La comprensión que reconocemos en la palabra jefe, que a través del francés procede del latín *caput* (a la vez *cabeza* y *rector*), está totalmente justificada cuando esta palabra se aplica a Cristo. Cristo es, en efecto, nuestra *cabeza*, y su *gobierno* sobre nosotros es universal, por propia autoridad. El título de jefe puede también aplicarse en la Iglesia a otros además de Cristo, pero entonces la palabra ya no posee la misma comprensión. Ni el papa, ni los obispos son nuestra *cabeza*. Son solamente nuestros gobernantes, y en un sentido doblemente restringido: por una parte, ni siquiera el papa gobierna con autoridad propia, pues es únicamente vicario de Cristo; por otra parte, su gobierno no es universal, puesto que no dura más que el tiempo de su pontificado, puesto que no tiene poder real más que sobre los bautizados, y porque se halla sometido a las normas institucionales establecidas por Cristo.

En cuanto al diablo, o al anticristo, sería abusivo atribuir tanto a uno como a otro el título de «cabeza» de los malos. El mal divide, y los malos, lejos de formar un solo cuerpo, forman una multitud. Es más exacto afirmar que el diablo es un tentador o un seductor, un engañador, un sugestionador.

9. Fuerzas y debilidades de Cristo.

La naturaleza divina unida personalmente a la naturaleza humana del Salvador da a ésta una dignidad y una nobleza únicas. ¿Esta dignidad y esta nobleza carecen de medida, o guardan, por lo menos, la medida humana? ¿Han faltado a Cristo, por el hecho de que su naturaleza humana subsista únicamente en el Verbo de Dios, cualidades y maneras de obrar que parecen propiamente humanas? Por ejemplo: ¿Cristo, aunque tenga la ciencia infusa, ha podido adquirir algunos conocimientos, como todo niño y como todo hombre a medida que crecía y progresaba en edad? ¿Cristo pudo ser instruido por sus padres, por maestros? ¿Puede decirse que Cristo tuvo fe, esperanza, la virtud de la penitencia? ¿Puede pensarse que Cristo haya reído alguna vez? ¿Por qué lloró? ¿Cómo interpretar su oración puesto que Él mismo era Dios? ¿Convenía que la vida de Cristo transcurriera sin enfermedades? ¿Tuvo Cristo, además de su voluntad racional, una voluntad (o un apetito) sensible? ¿Cómo ha de entenderse el libre albedrío en Cristo, puesto que no era posible que hiciese el mal? ¿Cómo entender que Cristo pudiera querer una cosa distinta de lo que Dios quería («No como yo quiero, sino como quieres tú», Mt 26, 39)? ¿Pudieron ser contrarios los querer en Cristo? ¿Pudo el alma de Cristo todo lo que ella quiso? ¿En particular, todos los milagros? Y así lo demás.

Las razones que el hombre puede aportar son bien poca cosa ante un misterio tan grande y la respuesta a estas preguntas corre el riesgo de ser una respuesta vacía si no se funda ante todo en una lectura atenta de los evangelios. Ellos son los que han de enseñarnos cuáles fueron los verdaderos modos de comportarse Cristo; la misión del teólogo no es la de inventarlos, sino simplemente la de «entenderlos» bien, es decir, de esforzarse por hacer ver la coherencia de estos modos de comportarse con lo que su fe le enseña de la doble naturaleza y de la personalidad de Jesús.

Sin pretender considerar aquí uno por uno los modos de comportarse de Jesús, podremos hacernos idea de un doble aspecto:

De una parte, Jesús mira, observa, interroga, se informa y se decide después de su información; convive con todos y aparentemente como los demás hombres, compartiendo su condición, hablando su lenguaje, tributario de la trama de relaciones constituida por su medio y su época. Ejemplos: Mc 5, 31-33: milagro de la hemorroísa; Jesús miraba en torno suyo para ver quién le había tocado. Mc 6, 31-34: Jesús invita a sus apóstoles a retirarse a un lugar apartado con Él a descansar; pero muchos, habiendo adivinado dónde iban, vinieron a su encuentro; entonces Jesús *se compadeció de ellos, y se puso a enseñarles*. Parece, por tanto, como si cambiara de plan al surgir una circunstancia imprevista. Mc 10, 21: El joven rico. Jesús le escucha, después, dice San Marcos, «poniendo en él los ojos, le amó». Comportamiento profundamente humano.

Mas, por otra parte, desde el solo punto de vista del conocimiento, Jesús hace demostración de poderes misteriosos. Ejemplos: Joh 1, 50:

Jesús ha «visto» a Natanael antes de que sus ojos hubieran podido descubrirlo. Ioh 2, 24: «Jesús no se confiaba a ellos, porque los *conocía* a todos». Ioh 4, 17-18: Jesús revela a la samaritana su vida privada. Ioh 4, 50: «Tu hijo vive», dijo Jesús al centurión. Ioh 7, 15: «¿Cómo es que éste, no habiendo estudiado, sabe letras?» Jesús les respondió y dijo: «Mi doctrina no es mía, sino del que me ha enviado.» Ioh 6, 46: «No que alguno haya visto al Padre, sino sólo el que está en Dios, ése ha visto al Padre».

De este modo la psicología de Cristo se nos muestra trascendiendo la historia. Jesús es el que ve a Dios, que sabe, que conoce, que revela lo que Él sabe. Mas por otra parte, el alma humana de Cristo sería imperfecta si no hubiese estado dotada de un conocimiento propio que le fuera connatural, y Cristo habría poseído inútilmente su inteligencia humana, si no hubiera hecho uso de ella.

Atenta la teología a enumerar todos los recursos de conocimiento de que goza el alma de Cristo, deberá distinguir: el conocimiento bienaventurado (sin visión, Cristo no hubiera tenido otra cosa que *fe* en su personalidad divina de Hijo, pero habla de ella de muy distinta manera. Es por tanto preciso admitir que poseyó la visión beatífica. Convenía, por otra parte, que «Aquel que se proponía llevar muchos hijos a la gloria» [Hebr 2, 10] conociese de antemano el término al cual los conducía), el conocimiento infuso (el conocimiento beatífico no suple todo conocimiento natural al espíritu; sino que más bien lo supone y completa, como la gracia supone y completa la naturaleza. Convenía que el alma de Cristo unida hipostáticamente al Verbo recibiera de Él directamente algunas comunicaciones intelectuales. Así vemos que conocía las Escrituras sin haberlas estudiado), el conocimiento innato (el conocimiento innato es aquel que no recibimos del exterior, sino que poseemos por el hecho mismo de estar dotados de razón, al nacer, aunque está sujeto a desarrollo; así, por ejemplo, el conocimiento de los primeros principios, v. gr. «una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo y bajo el mismo respecto». Cristo tuvo, al mismo tiempo que este conocimiento, el de los bienaventurados, que fue innato igualmente), finalmente el conocimiento adquirido o experimental (lo cual nos explica aquello del autor de la Epístola a los Hebreos: «Aprendió por sus padecimientos la obediencia», Hebr 5, 8). Desde este último punto de vista el saber de Cristo podía progresar, y progresó de hecho partiendo de las imágenes o de los contactos recibidos en su experiencia sensible; pero Cristo, doctor universal del género humano, no tenía nada que aprender ni de sus padres.

En lo que se refiere al poder de Cristo, la teología tratará de mostrar la coherencia de los *hechos* evangélicos con la fe, ayudada por este doble principio:

- 1) Cristo es hombre y «hubo de asemejarse en todo a sus hermanos» (Hebr 2, 17).
- 2) El alma humana de Cristo puede ser considerada de dos maneras: o en sí misma, o como instrumento del que se sirve la divinidad; pero si la operación que emana de ella sobrepasa su potencia

natural el efecto se atribuirá propiamente a Dios y no a ella. En virtud de estos principios, se podrá decir que el alma de Cristo no tuvo la omnipotencia ya que ésta es un privilegio de Dios; que no tuvo tampoco poder absoluto sobre las criaturas ni sobre su cuerpo, pues este poder no es natural al alma humana; y que sin embargo ella ha podido todo lo que ha querido, no queriendo sino lo que era conveniente. (Explíquese en este sentido, Mc 7, 24; Mt 9, 30-31). Nótese que esta eficacia de la voluntad de Cristo no le impedía orar: Cristo obtenía todo lo que quería pues su voluntad era «razonable» y no quiso nada que no fuese conforme a la sabiduría; Cristo ora también porque su voluntad permanecía ordenada, es decir, siempre sometida a Dios. Ora visiblemente para darnos ejemplo.

Finalmente en lo que se refiere a las debilidades del Salvador, hemos de distinguir las corporales, las sensibles y las espirituales.

1) Debilidades corporales. Convenía que el cuerpo asumido por aquel que venía a reparar por nosotros y salvarnos estuviese sujeto a las flaquezas corporales; pero estas flaquezas en Él no son consecuencia del pecado original, las ha asumido voluntariamente; por otra parte no ha asumido sino las debilidades que son necesariamente comunes a todos (entre las que no se encuentra la enfermedad) y aquellas que no implican alguna debilidad espiritual. Por eso Cristo conoció el hambre, la sed, la fatiga, los excesos de calor y de frío, de clima, las violencias y los golpes, la misma muerte. En Él no fueron estas cosas verdaderas penas puesto que fueron queridas.

2) Debilidades espirituales y afectivas. a) Cristo no cometió ningún pecado, pues era imposible a su condición de hombre Dios y a su oficio de Salvador. (Ha de entenderse aquello de que «Cristo se hizo pecado por nosotros» en el sentido de una apropiación personal y relativa, es decir, de una atribución al jefe de aquello que sólo conviene a los miembros, ocupando el jefe, por afecto y simpatía, el lugar de los demás). b) Tampoco existió en Cristo, como existe en todo hombre nacido de Adán, el fuego de la concupiscencia desordenada, puesto que todo en Él estaba armoniosa y jerárquicamente sometido al poder superior. c) No tuvo tampoco ignorancia. d) Pero el alma de Cristo conoció las pasiones que son naturales al hombre y que son buenas: Cristo conoció el dolor sensible, el temor, la angustia misma, la tristeza, la alegría, la admiración, la ira.

Todas estas fuerzas y debilidades de Cristo encuentran, no su explicación, pero sí coherencia simultánea, en nuestra fe en un Salvador que fue a la vez *peregrino* y *bienaventurado* (*viator et comprehensor*). Cristo fue «comprehensor», es decir, bienaventurado, poseedor de aquello hacia lo cual nosotros tendemos y que nosotros esperamos, Él que era una sola persona con el Verbo. Por eso no tuvo ni fe, ni esperanza. Pero Cristo fue también *viator*, es decir, en camino hacia esta bienaventuranza, pues aunque poseía la visión beatífica todavía le faltaban muchas cosas a su naturaleza humana, pasible, corruptible, sujeta a las impresiones penosas del exterior.

De este modo toda metafísica, como también toda psicología, son siempre deficientes cuando se trata de Cristo. La teología se ha ser-

vido mucho, casi únicamente, desde que llegó a su madurez (siglos XII y XIII), de la filosofía aristotélica. Sin despreciar nada de lo que ha sido adquirido por ella, puede pensarse que algunas filosofías modernas, la de la existencia, por ejemplo, o la del yo, podrían aportar a la teología recursos de investigación aún no explotados. De todos modos representan para el teólogo un camino nuevo y por lo tanto peligroso.

10. Adoración de Cristo y devociones.

La teología no debe contentarse con darnos, en la fe, la sana inteligencia del misterio de Cristo. Dado lo que sabemos de Cristo, debe además dictarnos las actitudes que convienen en nuestras relaciones con Él, y juzgar las «devociones» que existen entre los fieles.

El principio que guíe nuestro comportamiento será el siguiente: Puesto que reconocemos una sola persona en Cristo, debemos el mismo y único culto a la humanidad y a la divinidad del Salvador. Mas como existen dos naturalezas en esta única persona, nuestros «motivos de homenaje» pueden ser distintos.

La teología trata de precisar lo que debe ser este culto único, distinguiendo el culto de adoración, el culto de latría y el culto de dulía. La palabra latina *adoratio* (adoración) tiene en el uso de la Iglesia un sentido un poco indefinido. Originariamente no designa, según parece, otra cosa que una cierta actitud corporal: una postración total, una humillación exterior lo más grande posible; así Natán, llegado que hubo a la presencia del rey David, «le adoró» (1 Reg 1, 23), es decir, se postró ante él, rostro en tierra, en señal de homenaje. Pero, precisamente porque no se puede realizar una señal de reverencia y de sumisión exterior más perfecta, es delante de Dios donde mayor sentido tiene, y así llegamos a verla exclusivamente reservada para Él. En este sentido Mardoqueo no quiso «adorar» a Amán (Esther 3, 2). La actitud de adoración pudo, por consiguiente, convenir tanto a Dios como a las criaturas; sin embargo, desde el momento en que quiere ser la expresión de un homenaje interior *total* (adoración espiritual) sólo puede convenir a Dios. Las palabras latría y dulía tienen etimológicamente el mismo sentido y significan una especie de servidumbre; pero el uso de la Iglesia les ha dado sentidos diferentes: el culto de latría es aquel que se tributa sólo a Dios; el de dulía es el que se tributa a las criaturas; como a la más alta de las criaturas honramos y reverenciamos a la Santísima Virgen, Madre de Dios, con un culto de *hiperdulía*.

El culto que debemos tributar a la santa humanidad del Salvador es pues, un culto de latría, ya que el culto va dirigido a la persona y nosotros no reconocemos en Cristo más que una persona. También debemos adorar la naturaleza humana de Cristo con culto de latría, puesto que es la naturaleza humana del Verbo; de igual modo debemos adorar su cuerpo y sus llagas.

Sin embargo, podemos preguntarnos en razón de qué adoramos la persona única de Cristo. Es lo que se llama el motivo de homenaje.

Nada impide, puesto que Cristo tiene dos naturalezas, que existan dos motivos de homenaje. Así puede un rey ser honrado en atención a su autoridad suprema sobre todo el reino y ser considerado con respeto por sus relevantes cualidades en el arte de la esgrima o de la equitación, por ejemplo. De igual manera puede honrarse la persona única de Cristo, *en razón* de su divinidad, o *en razón* de la naturaleza humana que posee. Este segundo motivo de homenaje no funda entonces más que un culto de dulía, o más exactamente, puesto que sus perfecciones humanas son las más excelentes que pueden concebirse, un culto de hiperdulía.

Es importante notar que este culto solamente es legítimo cuando no excluye el otro. Él mismo supone el culto de latría (las perfecciones de la naturaleza humana de Cristo provienen de su unión con la divinidad), y no debe hacerse abstracción de él puesto que, en realidad de verdad, no hay más que una sola realidad, una sola persona. Sería herejía (nestorianismo) admitir dos cultos para Cristo. El que adora a Cristo puede, sin embargo, *añadir* un motivo secundario de homenaje en atención a sus perfecciones humanas. A fin de evitar errores posibles, la Iglesia no ha consagrado la práctica oficial de este culto de hiperdulía. «El peligro, en efecto — escribe el padre Hérís —, estaría en aferrarse prácticamente a esta veneración inferior, en no ver en Cristo más que al hombre y olvidar a Dios. La actitud del creyente debe ser ante todo la de considerar la humanidad de Cristo en su unión con el Verbo... Esto supuesto, todos los sentimientos de admiración, de veneración, de alabanza por las perfecciones creadas de Jesús son lícitos pero vienen sólo a añadirse al culto esencial, a completarlo y perfeccionarlo de una manera más o menos explícita» (*Le Verbe incarné*, tomo III, p. 323 y 324).

El culto que tributamos a las imágenes del Salvador o a la cruz pide una explicación suplementaria. Les rendimos en efecto un culto de latría. Esto proviene de que mediante la imagen nuestro espíritu se dirige en un solo movimiento hacia el original que ella representa. La función propia de la imagen es la de remitirnos siempre a otra cosa distinta de ella misma. La cruz de Cristo es un caso más de esto mismo; representa a Cristo crucificado y al tributarle nuestra veneración es a Cristo a quien se dirige nuestro homenaje. Si son trozos de la verdadera cruz, lo que adoramos, encontramos en ellos motivos de homenaje suplementarios. Sabido es que el culto de las imágenes dio lugar a violentas y sangrientas disputas en Oriente, en especial en tiempos de León III el Isáurico (siglo VIII). Parece ser que la influencia religiosa de los musulmanes había desempeñado cierto papel en el origen de estas polémicas iconoclastas. Es significativo que la Iglesia haya reaccionado en el sentido de esta ley de encarnación que es privilegio suyo, y según la cual, Dios, al hacerse como uno de nosotros, se ha dejado también ver, oír, ha mandado acercarse a Él, tocarle. La Iglesia no duda en mantener mediante las imágenes, en cuanto es posible, la proximidad de Cristo entre los fieles. Las imágenes, por lo demás, instruyen a los fieles sencillos y reavivan nuestros sentimientos religiosos.

Entre las devociones a Cristo, la Iglesia aprueba que la piedad de los fieles cristianos honre particularmente la *preciosa sangre*, las *cinco llagas*, el *sagrado corazón*. Algunas devociones como la de la *cabeza sagrada* (decreto del Santo Oficio, 18 junio 1938) han sido descartadas. El culto al *sagrado corazón* tiene una historia que aún no se ha terminado de escribir. Al principio los padres, siguiendo a San Juan, gustan de considerar la llaga del costado de Cristo de donde brotan «los sacramentos que adornan la Iglesia» (el agua y la sangre). El motivo de homenaje es sobre todo la constitución de esta Iglesia en la que hemos hallado la vida mediante la ofrenda de Cristo. Algunos místicos de la Edad Media, como Santa Matilde y Santa Gertrudis, consideran, dentro de la llaga, el corazón herido y traspasado por exceso de amor. En el siglo XVII, Santa Margarita María insiste sobre todo en el amor de Jesús por nosotros. El *sagrado corazón*, símbolo de este doble amor, divino y humano, resume en cierto modo todas las devociones, todos los misterios, todas las fiestas. Monseñor Olier, San Juan Eudes, piensan más bien en la vida interior de Jesús. Sobre estos aspectos puede verse la encíclica *Haurietis aquas*, AAS (1956) 48; JOSEF STIERLI, *Cor Salvatoris*, Herder, Barcelona 1958; *Le mystère du Sacré-Coeur*, en «La Vie Spirituelle», junio 1952 (por A. Viard, Ch. V. Hérís, J. Jacques, P. Démann, J. A. Robilliard, etc.).

11. Motivo y conveniencia de la encarnación.

Esta cuestión es, sin duda, la primera que la teología debe abordar. Antes de comenzar una obra, el que la va a realizar pregunta si conviene hacerla y por qué motivo. El teólogo, en su esfuerzo por adentrarse en los designios y propósitos que guían las iniciativas de Dios, debería también comenzar el estudio de la encarnación por la cuestión de su motivo.

Pero, como esta cuestión es la más atrevida de todas, como se trata de abrir el santuario inaccesible de los pensamientos y de las intenciones de Dios mismo y nosotros no podemos penetrar en ellos, por poco que sea, más que mediante la consideración previa de las obras divinas, nos es igualmente legítimo, en nuestro nivel de creyentes, abordar la teología del motivo al final de nuestro estudio. Es lo que hacemos aquí.

¿Convenía a Dios encarnarse? ¡Suprema audacia la del teólogo si tratara de penetrar en lo que conviene o no conviene a Dios mismo! Sin embargo, de hecho, no se trata exactamente de esto. La encarnación conviene a Dios puesto que Dios se encarnó. La pretensión del teólogo es, afortunadamente, más humilde. Su fe, ávida de visión, aspira a descubrir razones, o al menos coherencias, armonías, y se pregunta cómo encontrar en la naturaleza de Dios alguna suprema conveniencia de la encarnación.

Podría plantearse una cuestión previa: la de la posibilidad. Y de hecho se la plantearon algunos teólogos de los siglos XII y XIII anteriores a Santo Tomás.

Pero al preguntarnos, con Santo Tomás, si conviene a Dios encarnarse, ya se da por supuesta la posibilidad de la encarnación.

La coherencia que busca aquí la teología encuentra un punto de apoyo magnífico en la tesis de la bondad: puesto que la bondad tiende por naturaleza a comunicarse, conviene a Dios, que es bueno, comunicarse de manera suprema a la criatura. Y puesto que, por otro lado, la encarnación representa esta comunicación suprema de Dios a su criatura, ella «conviene» de manera suprema.

Se ve el alcance del argumento: el teólogo no busca una necesidad, sino una conveniencia. No hay necesidad ninguna para Dios de encarnarse. Dios es libre. Pero esto *conviene* a su infinita bondad. Puesto que «el bien es difusivo de sí mismo», no existe manera mejor para Dios de hacer resplandecer su bondad que darse a su criatura tanto como ello es posible, es decir, encarnándose.

Demos un paso más. Hasta aquí hemos considerado solamente la naturaleza de Dios. Veamos ahora la criatura humana a la que Dios quiere unirse.

Tenemos que el hombre pecó y que esta miseria del pecado solicita de una manera especial la bondad y la misericordia de Dios. Convenía que Dios levantara al hombre caído. Esto convenía de una manera particular a Dios que, de este modo, hace brillar su misericordia y su sabiduría; pero esto convenía también al hombre que es capaz de cambio, de progreso, de arrepentimiento, de perfeccionamiento, que puede ser levantado. Hubiera convenido menos, o nada, que Dios asumiera una naturaleza angélica, que no es susceptible de perfeccionamiento o de términos medios: el ángel se opone a Dios inmediatamente por un pecado mortal, o conserva con toda perfección su estado de gracia; en él no se da pecado venial; permanece fijo en su elección. Esto convenía, finalmente a la perfección del universo, del que el hombre es, en cierto modo, el coronamiento.

Sin duda, Dios tenía muchas maneras de levantar al hombre y salvarle. La encarnación era una de estas maneras. No era necesaria. No hubiera habido injusticia en que Dios perdonase sin exigir una satisfacción. Pero si quería una justicia que satisficiera *ex condigno*, condignamente, entonces era preciso que Dios se hiciese hombre. Por la encarnación, la salvación que Dios realiza hace resplandecer no sólo su misericordia sino también su suprema justicia y la dignidad a la que quiere elevar al hombre al cual concede el poder de redimirse *él mismo*. De este modo la encarnación es necesaria para esta redención perfecta que Dios ha decretado y que puede formularse así: no existe perdón sin satisfacción de parte del hombre.

¿Quiere decir esto que si el hombre no hubiera pecado, Dios igualmente se hubiera encarnado? Cuestión candente y que las disputas de los teólogos a partir de Duns Escoto han enconado considerablemente. Ruperto de Deutz, en el siglo XII, respondía afirmativamente. Alberto Magno, en el siglo XIII, se inclinaba también en este sentido. San Buenaventura expone las razones en pro y en contra y finalmente dice que no. Santo Tomás de Aquino duda; en su comentario a San Pablo, responde que es una cuestión vana,

«puesto que Dios ordena que las cosas debían ser hechas del modo que han sucedido. Nosotros no sabemos lo que hubiera ordenado si no hubiera previsto el pecado, y no obstante las Escrituras parecen indicar que no se hubiera encarnado si el hombre no hubiera pecado, cosa que yo más bien me inclino a pensar» (*In 1 Timot 1, 15*).

De hecho, hasta el siglo XIII, el pensamiento de los escritores sagrados, de los padres, de los teólogos, parece unánime. Las Escrituras nos presentan a Jesús como el que viene a salvarnos. Cf. Lc 5, 32; 19, 10; Mt 18, 11; Joh 3, 17; Gal 4, 5; 1 Tim 1, 15. El *motivo* por el cual, de hecho, Dios ha venido, es, por tanto, nuestra salvación.

Santo Tomás de Aquino no dice otra cosa. Sólo Dios puede darnos a conocer el *motivo* de su don supremo, y este motivo nos lo da a conocer y nos lo muestra por su obra misma, que es nuestra redención. Pero el que el Verbo se haya encarnado para salvarnos no se opone a que Él sea el fin y coronamiento de todo lo creado. Cualquiera que sea el *motivo* particular por el cual se ha hecho hombre, desde el momento que ha venido, Él es evidentemente el *fin* de toda la creación. Pudo haber venido sin motivo alguno, o por cualquier otro motivo, y hubiera sido igualmente el fin de la creación, pero nada nos asegura que en esas circunstancias hubiera venido igual. Esto depende de su libre voluntad.

Duns Escoto por el contrario, y con él todos los escotistas —prácticamente todos los franciscanos, que, en este punto se apartan de San Buenaventura—, afirma que la decisión de Dios es incondicionada. Cristo es querido absolutamente, porque Dios se ama y desea ser amado por alguien que sea capaz de amarle tanto como Él es amable y que sea exterior a Él... Con esto los escotistas terminan por saltar el nudo encarnación-redención, tan fuerte en el Nuevo Testamento y en la teología tradicional, en favor de esta otra relación: creación-encarnación. Antes de ser redentora, la encarnación es para ellos constitutiva de este orden creado en el cual Dios es amado lo más posible.

Esta tesis, por lo demás, tropieza con unas cuantas objeciones: 1. La falta de apoyo en la tradición. 2. Tiende a invertir el orden de valores entre la gracia santificante y la gracia de unión (lo más grande en el alma de Cristo no es su amor a Dios; la gracia habitual, de donde nace este amor, deriva ella misma de la gracia de unión). 3. Tiende a hacer de la redención y la cruz un oficio secundario. 4. Presenta un hombre Dios separado del género humano, mientras que Dios se comunica totalmente y Cristo es *Cabeza* de todos los hombres. 5. Es una tesis a priori de lo que nos es conocido solamente por los dichos y los hechos de Dios.

Por otra parte, es preciso sostener con los escotistas y los tomistas (contra una interpretación falsa y estrecha del tomismo) que: 1. Cristo es quien recibe de Dios el don más grande, quien es más amado por Él y quien le tributa el culto y el amor supremos. 2. Cristo es fuente de todas las gracias para los elegidos, cuya santidad redunda en gloria suya. 3. Cristo es causa (ejemplar, eficiente, final) de nuestra predestinación. 4. Cristo es fin del orden de la gracia.

Sobre estas cuestiones léase la magistral exposición del padre CH. V. HÉRIS, *Le motif de l'Incarnation*, Auxerre, 1939.

12. Demora de la encarnación.

¿Si Dios ha venido para salvarnos, por qué ha venido tan tarde? ¿Y ahora que ha venido, por qué hemos de esperar siglos para que la salvación sea universalmente manifestada en su gloria? Tales son las cuestiones del *tiempo* de la salvación que se plantean aquí.

Por lo que toca al tiempo anterior a la venida de Cristo, la teología halla una respuesta en las Escrituras (especialmente Gal 4, 4: «Cuando llegó la plenitud de los tiempos») y explica esta demora por el principio de la *preparación* necesaria del género humano y, correlativamente, de la pedagogía divina.

En cuanto al tiempo después de Cristo, los escritores neotestamentarios lo consideran frecuentemente como un tiempo de arrepentimiento («Arrepentios porque el Reino de Dios está cerca»). Corresponde a la teología compaginar este tema del arrepentimiento con el de la demora de la manifestación. El tiempo concedido a la Iglesia es un plazo dado a los hombres para que puedan arrepentirse y volver a Dios por medio de Cristo.

¿Pero qué significado tiene el universo después de Cristo? San Pablo dice: «Las criaturas están sujetas a la vanidad..., con la esperanza de que también ellas serán libertadas de la servidumbre de la corrupción para participar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios» (Rom 8, 20-21). ¿Cuál es, por tanto, la significación actual del mundo material del que nosotros nos servimos? ¿Todo ha de ir a parar al fuego? ¿El trabajo de los cristianos empeñados en los quehaceres temporales no tendrá otro fin que ir a aumentar o a completar el volumen de lo que ha de perecer en el diluvio del fuego? A este respecto puede leerse: *Incarnation et transcendance*, por P. A. LIÉGÉ (en suplemento de «Équipes enseignantes», tercer trim., 1952-1953, p. 3-7) donde se sacan algunos principios simples a propósito de un asunto que lo es menos.

BIBLIOGRAFÍA

Remitimos al capítulo siguiente para la bibliografía fundamental sobre el hecho histórico de Cristo, y sobre la vida de Jesús. Solamente damos aquí las obras que se refieren al misterio de la encarnación, es decir el misterio de la unión de las dos naturalezas en una persona.

Sobre los orígenes de la historia del dogma de la encarnación:

J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*, Beauchesne, París 1910-1928, t. I y II.

L. DE GRANDMAISON, *Jesucristo*, Barcelona, 1932.

Consúltense también la enciclopedia *Le Christ*, Bloud et Gay, París 1932; y las obras de patrología e historia de la Iglesia.

Desde el punto de vista exegético, hemos de mencionar en particular:

- B. ALLO, *Le scandale de Jésus*, Grasset, París 1927; F. BRAUN, *Où est le problème de Jésus*, Gabalda, París 1932 y *Jésus*, Historia y crítica, Casterman, Tournai; M. M. LEPIN, *Le Christ Jésus*, su existencia histórica y su divinidad, Bloud et Gay, París 1929; A. LEMONNIER, *Notre Christ*, Desclée, París 1914; J. GUITTON, *Le problème de Jésus*, divinidad y resurrección, Montaigne, París.

Sobre la teología propiamente dicha de la encarnación:

- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De la encarnación*, tomo XI de la edición bilingüe de la *Suma Teológica* con introducciones y notas, BAC, Madrid 1957.
H. BOUÉSSE, *Le Sauveur du monde*, 2. *Le mystère de l'Incarnation*, Col. «Doctrina sacra», Colegio teológico dominicano, Chambéry 1953, t. IV.
CH. V. HÉRIS, *Le mystère du Christ*, Éd. du Cerf, París.
A. GAUDEL, *Le mystère de l'Homme-Dieu*, «Bibli. cath. des sc. rel.», Bloud et Gay, París 1939, 2 vol.
P. SCHWALM, *Le Christ d'après saint Thomas d'Aquin*, Lethielleux, París 1910.
A. VONIER, *La personnalité du Christ*, Éd. d'En Calcat.
P. GALTIER, *L'unité du Christ*, Beauchesne, París 1939.
F. MUGNIER, *Roi, prophète, prêtre avec le Christ*, Lethielleux, París.
Y. DE MONTCHEUIL, *Le Christ*, Centre univ. catol., París 1944; *Leçons sur le Christ*, Éd. de l'épi, París.
L. M. DEWAILLY, *Jésus-Christ, Parole de Dieu*, Éd. du Cerf, París 1945.
D. JORET, *Par Jésus-Christ Notre-Seigneur*, Desclée, París 1925.

Sobre el conjunto de las herejías cristológicas:

- TIXERONT, *Histoire des Dogmes*, 3 vol., París, t. I (1915): Período antenicano; t. II (1922): del año 318 al 430; t. III (1912): del 430 al 800.

En *Le Christ, Encyclopédie populaire des connaissances religieuses*, bajo la dirección de G. Bardy y R. Tricot, París 1935. Principalmente en las páginas 393-415; *Le dogme christologique du II au IV siècle*, por G. Bardy; p. 416-440: *Les grandes controverses christologiques*, por E. Amann.

- A. GAUDEL, *Le Mystère de l'Homme-Dieu*, 2 vol., t. I, p. 162-173; t. II, p. 6-50, París 1939.

Sobre un período bastante mal conocido, véase la obra reciente de H. DE RIEDMATTEN, O. P., *Les Actes de Paul de Samosate. Étude sur la christologie du II au IV siècle*, Friburgo (Suiza) 1952.

Sobre las herejías en particular:

Los artículos del DTC.

- G. BARDY, *Paul de Samosate. Étude historique*, ed. refundida (cf. la crítica de Riedmatten), Lovaina y París 1929.

- G. VOISIN, *L'apollinarisme*, Lovaina y París 1910.

- M. JUGIE, *Nestorius et la controverse nestorienne*, París 1912.

- NESTORIO, *Le livre d'Héraclide de Damas*, trad. franc. por F. Nau, París 1910.

- J. LEBON, *Le monophysisme sévérien*, Lovaina 1909.

Sobre la reciente controversia en torno al «baslismo», véase la bibliografía muy completa recogida por D. DIEPEN, «Revue Thomiste» (1949) 431, nota 1.

Exposición favorable de la cristología del padre DEODATO DE BASLY por A. GAUDEL, *La Théologie de l'Assumptus Homo*, «Revue des Sciences Religieuses», 1937 y 1938.

(Lista de sus obras por D. DIEPEN, «Revue Thomiste», 1949, p. 433-434).

Capítulo II

LA VIDA DE JESÚS

Por A.-M. HENRY, O. P.

SUMARIO:	Págs.
1. La concepción	103
2. El nacimiento	104
3. La epifanía	105
4. La circuncisión	105
5. El bautismo	106
6. La vida cotidiana de Jesús y su conducta	106
7. La tentación	109
8. La predicación	111
9. Los milagros	113
10. La transfiguración	115
REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS	118
BIBLIOGRAFÍA	122

Hemos considerado en el primer capítulo, el misterio del hombre Dios, es decir, el misterio de una persona — la persona de Cristo — que es a la vez hombre y Dios. Este estudio, de alguna manera fuera del tiempo y de la historia, no es suficiente. El Verbo se hizo carne y *habitó entre nosotros*. Tiene una historia. Debemos seguirle ahora en el camino de su vida terrena, desde su concepción hasta su resurrección, y hasta el momento en que consuma junto al Padre la obra de nuestra salvación.

1. La concepción.

Lo que ha sido concebido en el seno de María no lo ha sido de un hombre, sino del Espíritu Santo. La afirma San Lucas cuando nos relata el diálogo del ángel Gabriel y de María en el momento de la anunciación. Después que el ángel hubo anunciado a María su concepción y su parto, ella respondió: «¿Cómo se hará ésto, pues yo no conozco varón?» (Lc 1, 34). María, en efecto, había decidido permanecer virgen toda la vida para el Señor Dios. Y el ángel le respondió: «El Espíritu Santo vendrá sobre ti, y la potencia

del Altísimo te cubrirá con su sombra». El Espíritu Santo toma la iniciativa; a Él corresponde la obra de la encarnación. No decimos, sin embargo, que el Espíritu Santo es el padre de Jesús o que es el esposo de la Santísima Virgen María. La Escritura no dice semejantes cosas y ella es nuestro guía en este misterio. El Padre de nuestro Señor Jesucristo es Dios Padre.

Siendo la obra de la encarnación una obra exterior a Dios, las tres personas tienen en ella necesaria e igualmente su parte cada una según su orden. Hay que decir más aún, que su operación es indivisible. Las tres personas hacen que la naturaleza humana sea unida al Verbo de Dios en el seno de María. Sin embargo, *apropiamos* nosotros la encarnación al Espíritu Santo, porque es costumbre de la Escritura atribuirle las obras de vida, de poder y de milagro. Es, por apropiación, la fuente de la vida. Esto no quiere decir que no lo sean el Padre y el Hijo. Quiere decir que lo es de una manera original, particular, que se nos escapa todavía, pero que el saberlo nos conduce ya al conocimiento familiar e íntimo que de Él tendremos en la eternidad.

2. El nacimiento.

Es el mismo misterio bajo otro aspecto. El Verbo contrae un segundo nacimiento. El primero es eterno, divino, espiritual; no tiene antes ni después, principio ni fin. El segundo es temporal y según la carne. «Nació según la carne — dice San Cirilo de Alejandría en un texto (ep. 4) canonizado en el Concilio de Éfeso (1ª parte, cap. 8) —, porque por nosotros y por nuestra salvación ha unido en su persona lo que era humano y ha nacido de mujer». Aunque no hay más que una persona en Cristo, se debe decir que tiene dos nacimientos pues tiene dos naturalezas.

Los teólogos se han preguntado si se podría decir que haya en Cristo «dos filiaciones». Esta expresión parece, en efecto, tener un sabor nestoriano y es preciso analizarla. Lo haremos distinguiendo el *sujeto* de la filiación y su *causa*. Si consideramos el sujeto, o término, de la filiación, es decir, de la doble relación, al Padre y a María, hay que decir que es absolutamente único. En este sentido no hay más que una filiación pues no hay más que una única persona engendrada, eternamente por el Padre, temporalmente por María. Si, al contrario, consideramos la causa de la filiación, hay dos filiaciones, como hay dos naturalezas. Lo mismo, por ejemplo, que un padre de familia que añadiera a sus propios hijos otros hijos adoptivos, tendría dos «paternidades».

Todavía hay que precisar, que la relación de la filiación que va de Jesús al Padre es una «relación de razón» (cf. el léxico) y no una relación real, pues toda relación que se aplique a Dios por una razón temporal no pone en Dios nada real. Pero Jesús puede ser llamado realmente Hijo de María porque María es realmente su madre (la maternidad de María implica una relación real de ella a Jesús). Por lo mismo que Dios es llamado realmente Señor por el hecho de que las criaturas le están realmente sometidas.

No se puede poner en duda la realidad física y biológica del misterioso nacimiento de Jesús. La Santísima Virgen puede ser llamada verdaderamente madre de Dios porque da a luz, si así puede hablarse, a Dios mismo. El que no dé a Dios más que la naturaleza humana, y no evidentemente su divinidad, no impide que deba ser llamada madre de Dios, pues la maternidad, como reciprocamente la filiación, se atribuye a la persona (y no a la naturaleza) y aquí no hay sino una sola persona en dos naturalezas.

La misma gracia de unión que, en la encarnación, hace hombre al Verbo de Dios, hace a María su divina madre. Ya hemos visto las consecuencias de esta gracia de unión en Cristo (capítulo I); veremos lo que resulta en María de su maternidad divina (capítulo IV).

3. La epifanía.

La salvación que nos ha traído Jesucristo pertenece a todos los hombres, cualquiera que sea su condición. Por eso conviene que el nacimiento de Jesús, por humilde que sea, se manifieste inmediatamente a los representantes de todos los pueblos y de todas las condiciones: judíos y paganos, reyes y pastores. «Los pastores eran israelitas — dice San Agustín —, los magos, gentiles (es decir, habitantes de las *naciones* paganas). Aquéllos eran vecinos, éstos habitantes de regiones lejanas. Unos y otros vinieron a unirse a la piedra angular» (*Sermón 202 sobre la epifanía*).

4. La circuncisión.

Santo Tomás de Aquino descubre nada menos que siete razones por las que Cristo quiso someterse a la circuncisión: 1. Para mostrar la realidad de su carne humana contra los heresiarcas (maniqueos, apolinaristas, valentinianos). 2. Para aprobar la circuncisión instituida en otro tiempo por Dios mismo. 3. Para demostrar que era de la raza de Abraham, quien había recibido la orden de la circuncisión en señal de su fe en Cristo. 4. Para impedir a los judíos el pretexto de no recibirle si Él no hubiese sido circuncidado. 5. Para recomendarnos, con su ejemplo, la virtud de la obediencia; por lo mismo quiso ser circuncidado al octavo día como prescribía la ley. 6. Porque habiendo querido revestirse de la carne de pecado, o al menos de su semejanza perfecta, no quería rechazar el remedio por el que solía ser purificada esta carne de pecado. 7. Para librar a los demás del yugo de la ley, tomándolo sobre sí mismo, según esta frase del apóstol San Pablo: «Dios envió a su Hijo formado bajo la ley, a fin de liberrar a los que están bajo la ley» (Gal 4, 4-5).

De manera más general, Cristo quiso nacer bajo la ley a fin de rescatar a los que estaban bajo ella y para que la justificación de la ley se «cumpliera» en sus miembros. Por esto quiso también ser presentado en el templo y que su Madre cumpliera las observancias de la ley, cuarenta días después del nacimiento, aunque a ella

no le obligaba porque no debía ser purificada de ninguna mancha. Puesto que Jesús no había venido a triunfar de los enemigos de Israel con toda clase de prodigios, sino a rescatar a los pecadores por su paciencia y su muerte, convenía que se conformase hasta la muerte con los usos piadosos de los israelitas.

5. El bautismo.

Cada misterio de Cristo lleva consigo una enseñanza y una gracia. Su bautismo no es una excepción.

La liturgia misma (vigilia pascual) señala que Cristo, al descender al Jordán, ha santificado todas las aguas con las que nosotros mismos hemos de ser bautizados. De una manera más general, Cristo, al querer ser bautizado, ha querido consagrar el bautismo.

Conforme al símbolo primitivo, las aguas son la sede del Dragón, esto es, del Maligno, del príncipe de la muerte y de las potestades de las tinieblas. Cristo, al descender a las aguas, aplastó simbólicamente al Dragón y venció proféticamente la muerte (y con ella el pecado cuyo tributo es).

El bautismo que Juan administraba, lleva consigo también otras lecciones: Cristo se manifiesta como Hijo de Dios, lleno del Espíritu Santo en el momento de su bautismo; Cristo nos da ejemplo, y nos acostumbra al bautismo, al mismo tiempo que acredita oficialmente la misión profética y preparatoria de Juan Bautista. Una homilía (sobre Ioh 3, 24) de Escoto Erígena, dice muy bien que «se puede comparar el provecho que sacan los catecúmenos de la enseñanza de la fe antes de su bautismo, al bien que procuraba el bautismo de Juan antes del de Cristo. Juan predicaba la penitencia, anunciaba el bautismo de Cristo, y atraía al conocimiento de la verdad que se había manifestado en el mundo; paralelamente los ministros de Cristo, que comienzan por enseñar, señalan luego los pecados y prometen su remisión en el bautismo de Cristo».

El bautismo de Juan sólo era preparatorio. No era el bautismo en el Espíritu que Cristo venía a traer. Así, los que habían recibido el bautismo de Juan debieron ser bautizados de nuevo después de la resurrección (cf. Act 19, 1 ss). En resumen, si Cristo quiso recibir un bautismo de que manifestamente no tenía necesidad, fue para que los hombres se acercasen al bautismo del que tienen absoluta necesidad. «Que nadie se sustraiga al baño de la gracia, dice San Ambrosio, pues Cristo no se sustrajo al baño de la penitencia» (*In Lc 3, 21*).

6. La vida cotidiana de Jesús y su conducta.

El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros. ¿Cómo se ha comportado frente a la sociedad, a la ley, a las costumbres? ¿Prefirió la vida solitaria a la vida pública o viceversa? ¿Buscó las austeridades o llevó una vida sencilla sin austeridades? ¿Buscó la pobreza o la comodidad? Evidentemente hay que acudir al Evangelio para

buscar respuesta a estas preguntas. Una vez en posesión de estas respuestas, el creyente, siempre ansioso de entender, propondrá algunas «razones».

Vemos que, salvo raras manifestaciones, en su nacimiento y en el templo, Cristo llevó una vida oculta hasta su bautismo por Juan que inaugura su vida pública; que esta misma vida pública comienza con un retiro de cuarenta días en el desierto, y que es interrumpida de vez en cuando por momentos de soledad; nuestro Señor, dice San Isidoro, tenía tres clases de refugio: «la barca, la montaña, el desierto, a uno de los cuales se retiraba cada vez que se veía acosado por la multitud» (*De vet. et nov. test.*, q. 36, n.º 50). Vemos que Jesús llevó una vida de castidad perfecta, guardando la continencia y proponiendo a los demás hacer lo mismo (Mt 19, 12), y, sin embargo, no parece haber llevado una vida especialmente austera. Juan el Bautista «iba vestido de pelos de camello, ceñía sus riñones con un cinturón de cuero y se alimentaba de langostas y miel silvestre» (Mt 3, 4); vino «sin comer ni beber» (Mt 11, 18), mientras que «el Hijo del hombre comía y bebía y se dijo de Él: es un comilón y un bebedor de vino, amigo de publicanos y gentes de mala vida» (Mt 11, 19). Compartió la mesa no sólo de los «perfectos» sino también de los pecadores: «estando Jesús sentado a la mesa en casa de Mateo, gran número de publicanos y pecadores vinieron a sentarse con Él y sus discípulos» (Mt 9, 10), y aceptó igualmente la invitación de Simón el fariseo de ir a «comer con él» (Lc 8, 36), lo mismo que la invitación de presentarse a las bodas de Caná y a participar en ellas.

Extrañaba que los discípulos de Juan Bautista y los fariseos ayunasen mientras que ni Él ni sus discípulos ayunaban (Mt 9, 14; Mc 2, 18; Lc 5, 33). Sin embargo, ayunó después de su bautismo «durante cuarenta días y cuarenta noches» (Mt 4, 2) en el desierto. No llevó una vida «confortable», aunque parece haber querido guardar en esto cierta medida. En el grupo apostólico había una bolsa de la que estaba encargado Judas (Ioh 13, 29); también había algunas mujeres que les «asistían con sus bienes» (Lc 8, 3). En fin, a Jesús le gustaba retirarse de vez en cuando junto a sus amigos de Betania (Lc 10, 38; Mc 11, 11; Mt 21, 17). Vemos que Jesús se conforma en todo a las prescripciones de la ley mosaica, enseñando además que «no ha venido a abrogarlas, sino a cumplirlas» (Mt 5, 17), y que, con todo, en algunos casos se conduce como si estuviese por encima de la ley: por ejemplo, cura en día de sábado (Mc 3, 4-5; Lc 14, 3-4; Ioh 5, 9), deja a los discípulos arrancar espigas en sábado (Mt 12, 1; Mc 2, 23; Lc 6, 1), corrige el concepto legalista de los discípulos sobre los alimentos puros e impuros (Mt 15, 11), se justifica públicamente de su actitud respecto al sábado (Ioh 7, 23) y, a pesar de esto, los fariseos le consideran como hombre que «no observa el sábado» (Ioh 9, 6).

La explicación, en cuanto podemos alcanzarla, de estas diversas actitudes, consiste en buscar la finalidad que se proponía nuestro Salvador, esto es, su misión, pues es ésta la que le asigna su fin.

Él mismo nos dice que vino «para dar testimonio de la verdad» (Ioh 18, 37) o para predicar (Lc 4, 18 y 43; Ioh 6, 49). Es evidente que ni la predicación, ni la enseñanza, ni el testimonio son compatibles con una vida solitaria. Era necesario que se le pudiese oír, que se pudiese sacar lecciones de sus gestos y de sus actitudes, que se pudiese observar el género de vida que llevaba y tomar ejemplo de ella, que se pudiese ser alcanzado por sus milagros que venían a confirmar su doctrina y su testimonio. Sin embargo, Cristo no se manifiesta siempre en público; se retira a veces con sus apóstoles, ya para tomar algún descanso y reponerse (Mc 6, 31), ya para orar (Lc 6, 22), ya, así lo parece, para huir de las alabanzas de los hombres (Mt 5, 1). Todo esto también era para instrucción nuestra.

Cristo vino además para salvar a los pecadores (cf. 1 Tim 1, 15). La vida pública convenía mejor a este fin que la vida retirada y oculta. Como un buen pastor que va a buscar por sí mismo la oveja extraviada, como un buen médico que se desplaza para visitar a su enfermo, nos da el ejemplo de la verdadera solicitud.

Pero no sólo trataba de curarnos, Jesús quiso llevarnos de nuevo al Padre (cf. Rom 5, 2). Este propósito exigía también que Jesús viviese entre los hombres y los atrajese dándoles confianza.

Si nuestro Salvador no llevó la vida ascética de Juan el Bautista, fue para amoldarse en todo a la manera de vivir de los judíos. Era muy conveniente que, el que venía a conquistar las almas, se hiciese, según la palabra del Apóstol, «todo para todos» (1 Cor 9, 22), de otro modo sería tenido como un extranjero entre aquellos que deseaba atraer a su ejemplo. Beber y comer no son cuestiones tan esenciales a la salvación que deban sacrificarse a este principio pastoral; por el contrario, dice San Pablo, «el reino de los cielos no consiste en beber y comer» (Rom 14, 17). Reside en «la justicia, la paz y el gozo en el Espíritu Santo» (ibid.). Valía más dar el ejemplo de esta perfecta dulzura que el de los ejercicios de ayuno y abstinencia, prácticas que habrían podido ser mal comprendidas. Pero Jesús no las desprecia. Quiso que su discípulo el Bautista brillase por su ayuno, su abstinencia, sus austeridades de todas clases, y Él mismo dio ejemplo de las mismas al principio de su vida pública.

No hizo lo mismo con la pobreza. No corría peligro aquí de ser mal comprendido, mientras que la riqueza habría podido engañar mucho sobre el propósito de nuestro Salvador. Por tanto, quiso ser lo más perfectamente pobre posible. El Hijo del hombre «no tenía una piedra dónde reposar su cabeza» (Mt 8, 20). Ni siquiera tiene con que pagar el impuesto para sí y para su apóstol, y tiene que hacer un milagro para proporcionarse la moneda indispensable (Mt 17, 26). Quiere que sus apóstoles se vean totalmente libres frente a los bienes del mundo, y les manda no poseer «ni oro, ni plata, ni moneda alguna en su cinturón, ni alforja para el camino, ni dos túnicas, ni calzado, ni bastón» (Mt 10, 9-10). Mostraba con esto que no era el poder del dinero, sino sólo el poder del Espíritu el que daba crédito y eficacia a su misión y la de sus apóstoles; no dejaba creer que sus apóstoles predicaban por ambición y les daba una plena libertad de espíritu

al ordenarles el desprendimiento. La bolsa de Judas debía estar bien poco abastecida, y él mismo se desvió del espíritu del Señor, antes de su traición, por su codicia (Ioh 12, 6). En cuanto a las dádivas de las santas mujeres, permitían providencialmente a los apóstoles vivir conforme a una costumbre en uso entre los judíos, sin renunciar a la pobreza. Si, no obstante, estos regalos hubieran podido dar lugar a sospecha, los apóstoles los habrían rehusado, como San Pablo, que tenía el Espíritu de Cristo y seguía sus consejos, quiso hacerlo (2 Cor 11, 7-9).

Tocante a su actitud frente a la ley, Cristo nos la ha indicado diciendo: «No penséis que he venido a abolir la ley o los profetas; no vine a abrogarlos, sino a cumplirlos» (Mt 5, 17). Así quita a los judíos una ocasión de calumniarle. Pero al mismo tiempo, la ley halla en Él su término, su corona, su última razón de ser: «Dios, dice San Pablo, envió a su Hijo, nacido bajo la ley, para redimir a los que estaban bajo la ley» (Gal 4, 4-5). Las aparentes derogaciones que los judíos denunciaban (curaciones en sábado, coger espigas en día de sábado), se justifican en nombre de la ley misma, pues el precepto no prohibía lo que era necesario hacer para vivir: «Cada uno de vosotros ¿no desata en sábado al buey del pesebre o al asno para darle de beber?» (Lc 13, 15). Más aún: «¿Quién de vosotros si su asno o su buey cae en un pozo no le saca en día de sábado?» (Lc 14, 5). Respecto a los alimentos no son por su naturaleza ni puros ni impuros, o más bien son todos puros. Si se les llama impuros es en virtud del sentido que se les atribuye en una coyuntura dada; no debe tenerse apego a las observancias que han perdido todo su significado.

7. La tentación.

Cristo inaugura su vida pública por el bautismo en el cual se ha manifestado como Hijo de Dios. Después se retira al desierto, «conducido por el espíritu» (Lc 4, 1), «para ser tentado allí por el diablo» (Mt 4, 1). ¿Por qué esta tentación, al principio de su misión, en el desierto?

La intención de los evangelistas parece ser totalmente clara. Existe un paralelismo manifiesto entre la escena de la tentación de Cristo inaugurando su carrera de Mesías y la escena de la tentación de Adán inaugurando la historia humana. Al ser vencido el primer Adán «el mundo entero yace bajo el poder del Maligno» (1 Ioh 5, 19). Cristo viene como un segundo Adán para rehacer la historia humana, o al menos para reconstruirla sobre nuevas bases, desatando el lazo original entre el mundo y Satanás y destronando a este último. Por esto su entrada en la lucha comienza por un combate singular contra Satanás, primicias de una lucha que no terminará hasta la muerte de Cristo. «Satanás — explica el padre Lagrange —, es el *dios de este mundo* (2 Cor 4, 4); gobierna sobre los reinos de la tierra de los que puede disponer. Ve surgir un adversario que se declara Hijo de Dios, y que va, por tanto, a trabajar para su reino. Al momento

intenta parar el golpe, poniéndole, primero quizá sin él saberlo, después abiertamente, en contradicción consigo mismo. Ahora bien, queda vencido; no que haya sido destruido su imperio, pero no ha podido impedir que Jesús emprenda su obra según los designios de Dios y en las disposiciones que quiere» ¹.

Jesús se retira al desierto porque éste es el lugar clásico de las luchas con los espíritus malos. Su gesto es pues significativo. En los lugares habitados tienen asiento otros géneros de tentaciones. ¿Cómo se ha de entender esta tentación? Los evangelistas sugieren una situación muy concreta: Jesús ayuna, tiene hambre, viene el diablo y le habla. Tal vez no pueda condenarse la opinión de una «visión interior», pero minimiza la tentación, y el Evangelio parece indicar otra cosa. Es una tentación que se ofrece a la mirada, al entendimiento, a la imaginación. Parece más conforme al texto que el diablo se apareció a Cristo en forma humana y le habló como un hombre a otro hombre. Es muy digno de notarse que la sugestión sea totalmente exterior. Una mala sugestión no podía partir del alma de Jesús, ya que la tentación de la carne implica siempre cierta connivencia del alma con el pecado (al menos la tentación que se expresa, no en un deseo y en una inclinación natural que Cristo podía tener, sino en un deseo y una delectación contrarios a la razón). Jesús es, pues, probado exteriormente: por toda clase de palabras, imágenes, sugestiones, el diablo trata de arrastrarlo a sus propósitos.

La primera tentación es la del hambre. Pero es un ejemplo típico. «Satán pide al Hijo de Dios que remedie sus necesidades por su poder natural. Era el primer paso tan sólo. ¿Por qué someterse luego a necesidades más duras que buscar su alimento, aceptar las fatigas del camino, los malos tratos de los escribas, todo lo que preocupa y hace sufrir al hombre ordinario? Según eso Jesús no habría bebido el cáliz al fin. Pero corta en seco: comer y beber no lo es todo en el hombre y no valen tal desviación en los caminos humanos. Es necesario para todo esto, incluso para el vestido, confiarse a la Providencia (Mt 6, 25 ss)» ².

La segunda tentación es más burda. El diablo lleva a Jesús sobre el pináculo del templo. No se ha de entender esta tentación como si Jesús se hubiera subido sobre las espaldas del diablo o agarrado a su brazo... «Si Jesús había seguido al demonio por los aires, ¿qué podía significar la invitación de tirarse desde una altura de algunos cientos de metros? Jesús habría cedido ya al deseo de Satán» ³. El diablo conduce a Jesús sencillamente a Jerusalén y hasta el pináculo del templo. Y le tienta utilizando de nuevo una palabra de la Escritura, sugiriéndole seducir al pueblo con espectáculos prestigiosos. Es la tentación perpetua de los que «exigen milagros» (1 Cor 1, 22) o que, inversamente, quieren seducir las imaginaciones por medio de prodigios. El reino de Dios no viene de esta manera y no se debe tentar al Señor.

¹ En *Évangile selon Saint Matthieu*, 1941, p. 63.

² LAGRANGE, o. c., p. 64.

³ Ibid., p. 66.

Entonces el diablo juega el todo por el todo. Conduce a Jesús sobre una montaña elevada y le ofrece en contrato todos los reinos de la tierra. Pero la misión de Jesús no es reinar en la forma y con la pompa de Satán, consiste «en proceder siempre y en todo por la adoración de Dios solo» ⁴.

Así, Cristo, que había de vencer nuestra muerte por la suya, quiso también vencer nuestras tentaciones por las suyas. Se mostró como un pastor complaciente, tomando sobre sí el sufrir igualmente nuestras tentaciones, excepto el pecado, y nos dio, al triunfar sobre ellas, el poder de vencerlas a nuestra vez, pues por la fuerza que Él nos comunica las superamos. Con Él podremos siempre vencer en lo sucesivo. Además, nos dio el ejemplo de su humildad y de su paciencia. No quiso vencer al demonio por las armas ni por el poder exterior, sino mostrándose más fuerte que él, en el terreno de la justicia, de la verdad, del amor, de la humildad, o cuando menos mostrándose fuerte allí donde él no presentaba más que debilidad o nada. Convenía que el que iba a enseñar en adelante los caminos de Dios manifestara desde el principio tal virtud.

Es notable que el orden de las sugestiones o de las tentaciones concebido por el diablo, corresponda tan hábilmente a nuestras debilidades y tan manifestamente a las tentaciones que sufrió el primer Adán.

«No se propone a todos de la misma forma la sugestión de la tentación — dice Santo Tomás —; sino que se comienza por presentar a cada uno alguna de las cosas a las que se halla particularmente apegado» (III q. 41, a. 4). Habiendo ayunado Cristo durante cuarenta días y padeciendo hambre, Satán comienza por tentarle con la comida, esperando abrir por este lado la puerta a otras posibilidades de tentaciones relativas a su papel mesiánico y a su persona. De la misma manera había tentado a Adán presentándole la fruta bella a la vista y gustosa al paladar del árbol prohibido, sugiriéndole en seguida que si consiente será como Dios, conocedor del bien y del mal. Pero hay una diferencia entre la tentación de Adán y la de Cristo. Adán sufre la tentación; es Satán quien tiene la iniciativa y quien vence; Jesucristo va, Él mismo, al desierto antes que Satán; había venido para destronar a Satán. Toma la iniciativa del duelo gigantesco en que el Príncipe de las tinieblas y de la muerte será finalmente confundido.

8. La predicación.

A propósito de la predicación de Cristo, la primera cuestión que se presenta es ésta: ¿Por qué Jesús quiso predicar sólo a los judíos y no a los paganos? Él mismo, en efecto, declara que no ha sido «enviado más que a las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 15, 24).

La primera razón nos la da San Pablo al escribir: «Afirmando que Cristo se puso al servicio del pueblo de la circuncisión, para mostrar

⁴ Ibid., p. 64.

que Dios es verídico, al cumplir las promesas hechas a sus padres» (Rom 15, 8). Convenía que Cristo se presentase como el enviado para cumplir las promesas. Siendo fiel a ellas Jesús quitaba a los judíos toda posibilidad de calumnia y toda excusa.

Sin embargo, estas promesas mismas tenían un sentido. Dios, que todo lo hace con número, peso y medida, había preparado durante siglos a su pueblo Israel instruyéndole en la fe del Dios único y verdadero, para que pudiese recibir la buena nueva de la salvación en el tiempo prefijado, y luego comunicarla a las naciones paganas.

Era necesario, además, merecer el poder y señorío sobre los pueblos paganos. Este poder era, efectivamente, objeto de una lucha en la que Cristo debía obtener la victoria mediante la cruz (cf. Apoc 2, 27 y 28; Phil 2, 8 ss). Por esto Cristo no quiso predicar a los paganos antes de su Pasión; pero después de su resurrección dijo a sus apóstoles: «Id, enseñad a todas las naciones paganas» (Mt 28, 19).

Sabemos, sin embargo —y esto convenía perfectamente a su designio de salvación—, que Cristo no negó su doctrina y su salvación ni a los paganos ni a los samaritanos que halló a su paso sin buscarlos, tales como el centurión (Mt 8, 10), la sirofenicia (Mc 7, 26), la cananea (Mt 15, 22), la samaritana (Ioh 4, 7 ss).

Pero ¿por qué Cristo quiso ser, según la frase de Isaías, «piedra de tropiezo y roca de escándalo» (Is 8, 14) hasta para su pueblo? ¿Por qué quiso ser severo contra los fariseos, los escribas, los jefes del pueblo, cuando venía a enseñar la dulzura y a proclamar la misericordia y la salvación?

Parece que la cuestión está mal planteada de esta forma. No hay que elegir entre misericordia y severidad, o al menos, si hubiera que elegir, habría siempre, como Jesucristo —por ejemplo, a propósito de la mujer adúltera (Ioh 8, 11), o del buen ladrón (Lc 23, 43)—, que optar por la misericordia. Pero el apóstol no debe traicionar nunca la verdad. Allí donde la verdad está en peligro, no es misericordia, sino todo lo contrario, respetar el desorden establecido o la mentira, aun cuando sea mucho lo que haya que arrostrar. Vale más escandalizar que traicionar la verdad en la que reside la salvación y que engañar a los que ven que la mentira y el vicio parecen ser aprobados. Tampoco nuestro Salvador podía halagar, como ellos hubieran querido, los vicios de los fariseos y no se dejó influir por la advertencia de sus discípulos: «¿Sabes que los fariseos al oírte se han escandalizado?» (Mt 15, 12).

Sobre la extensión de la doctrina de Cristo, su manera de presentarla, habría muchas consideraciones que hacer en teología. «Cristo habló abiertamente» (Ioh 18, 20), pero los discípulos no eran «capaces de llevarlo todo» (Ioh 16, 12), y no lo dijo todo, dejando al Espíritu de verdad el cuidado de hacer oír lo que Él callaba (Ioh 16, 13). Cristo hablaba en parábolas para que no fuese despreciada la verdad, para que entendiesen los que tenían oídos para entender y los que tenían el corazón endurecido no despreciasen lo que, a su modo, habían entendido. «Su discurso, dice San Hilario, es tinieblas para los hombres carnales y su palabra es noche para los infieles» (*In Mt*

cap. 20). El Señor no deja por eso a sus discípulos sin las explicaciones necesarias cuando son oportunas (Mt 13, 36 ss).

Es muy digno de notarse en fin el que Cristo no haya escrito su doctrina. Nuestras Escrituras no son un Corán. La verdad que Cristo tiene que comunicarnos supera lo que puede escribirse, porque esta verdad es Él mismo. Por encima de todos los textos y de todas las palabras, es a Él mismo y en Él mismo, la palabra, a quien nos remiten todas las palabras que creemos. La diferencia con la antigua disposición está aquí de manifiesto; mientras que la ley antigua había sido escrita «en tablas de piedra» (2 Cor 3, 3), es ahora cuando se escribe, no con tinta, sino por el Espíritu de Dios viviente, sobre «las tablas de carne de nuestros corazones» (ibid.) la ley del Espíritu de vida.

9. Los milagros.

La primera tarea del teólogo es, también en esto, hacer el inventario del dato revelado, considerar simplemente lo que él presenta. Porque este inventario exige ya por sí mismo que se hagan algunas aclaraciones. ¿Vamos a poner, por ejemplo, las apariciones de Jesús resucitado entre los milagros? El bautismo de Jesús, el ayuno en el desierto, la entrada triunfal en Jerusalén, la curación imprevista de la hemorroisa, la predicción de la pasión, el agua y la sangre que manaron del costado de Cristo crucificado, los prodigios en el cielo y en la tierra después de su muerte, todos estos hechos sobrenaturales son de tipo bastante diverso.

Esta simple enumeración, nos hace ver que la categoría de «milagro» depende, en el Evangelio, de otro género más amplio que es el de «signo». Si no todos los *signos* presentados por Jesús son milagros, parece que todos los milagros obrados por Él tienen una significación. ¿Cuál? Ésta es la segunda cuestión a la que debe responder la teología. Antes de responder a ella vemos la gran ventaja que reportaría clasificar, por lo pronto, los milagros de Cristo, no por el objeto o personas que comprenden — milagros en el cielo (estrella de los magos, oscurecimiento del sol a la muerte de Cristo...), sobre los elementos (Jesús caminando sobre las aguas, la tempestad calmada, el agua convertida en vino, la moneda hallada en la boca del pez, la multiplicación de los panes), milagros sobre los animales y los seres vivos (pescas milagrosas, la higuera maldita), milagros sobre el cuerpo humano (curaciones y prodigios como el mutismo de Zacarías), milagros en que intervienen los ángeles (anunciación, aparición de los ángeles a los pastores, más tarde la tentación, luego la resurrección, después la Ascensión), milagros concomitantes a las apariciones de Cristo resucitado, etc. — sino por el significado que encierran, o cuando menos, por las diversas intenciones de los evangelistas que los relatan. Es cierto que en este aspecto los milagros referidos por San Juan tienen gran importancia. San Juan no ha referido todos los milagros, sino solamente algunos que presentaban una enseñanza profética de alcance considerable:

milagro del ciego de nacimiento, símbolo del bautismo; curación de un enfermo en la piscina de Betzata, otro signo de una resurrección espiritual; la multiplicación de los panes, milagro de orientación eucarística; las bodas de Caná, milagro profético anunciando la hora de la pasión y el bautismo; la sangre y el agua que manaron del costado de Cristo, símbolos sacramentales; la pesca milagrosa después de la resurrección, donde San Juan mismo observa que se sacó ciento cincuenta y tres peces, cifra simbólica llena de significados.

Por otra parte, el mismo San Juan nos indica el sentido de los milagros de Cristo: «la manifestación de las obras de Dios» (Ioh 9, 3). Las obras milagrosas que Jesús hace, dan testimonio de «que el Padre le ha enviado» (Ioh 5, 36). Son el sello divino de su misión porque por sus milagros, «Dios le ha marcado con su sello» (Ioh 6, 27). También Jesús declara: «Las obras que yo hago en nombre de mi Padre dan testimonio de mí» (Ioh 10, 25), «el Padre que mora en mí cumple las obras. Creedme. Yo estoy en el Padre y el Padre está en mí. Al menos creedle a causa de las obras» (Ioh 14, 10-11); «si yo no hubiese hecho entre ellos obras que ninguno otro ha hecho, no tendrían pecado; pero ahora han visto y nos odian, a mí y a mi Padre» (Ioh 16, 24). Palabras de este estilo son numerosas en San Juan.

Podemos resumir esta enseñanza diciendo que Jesús obra sus milagros para confirmar su doctrina y para dar testimonio de su poder divino. Son el sello divino colocado sobre su palabra y sobre sus gestos proféticos. Nuestro Salvador no hace milagros simplemente para impresionar las imaginaciones y responder a cierto deseo de lo maravilloso que poseen por naturaleza, hasta rechaza a aquellos que le piden milagros con este fin (Mt 16, 4), pero los hace para la salvación de las almas con el fin de confirmar en los creyentes la doctrina que oyen y el testimonio que Él les exige «reconocer».

Esto explica que nuestro Señor haga milagros en presencia de aquellos que tienen el corazón dispuesto a escucharle y se niega a asombrar de este modo a los judíos que piden signos pero que tienen el corazón cerrado. Así se puede comprender que en Nazaret Jesús «no pudo hacer ningún milagro» (Mc 6, 5). No por cierto que Jesús hubiera perdido la capacidad de hacer milagros, pues no dejaba de ser Dios, sino porque estos resultaban inútiles, sin fecundidad espiritual. Nunca los milagros son como los buscaban los judíos (1 Cor 1, 22), algo «maravilloso», que produce tal conmoción sobre la imaginación y el psiquismo que inhibe de alguna manera la libertad. Al contrario, respetan la libertad de la fe y a ella precisamente se ordenan. Siempre es en la sola *verdad* divina en lo que creemos, es ella lo que buscamos, sobre la que nos apoyamos, y los milagros están hechos para dar testimonio de que nos hallamos ciertamente en su presencia.

Existe a este respecto una diferencia importante entre la primera venida de Cristo, en la que la autoridad de Dios va siempre acompañada de la debilidad de la carne, y la segunda venida «con gran poder y majestad» (Mt 24, 30).

Precisada así la finalidad de los milagros convendría considerar el tiempo y el lugar de los milagros de Cristo, las condiciones en que fueron hechos, la manera, por decirlo así, como Jesús obraba.

El primer milagro que Jesús hace tiene lugar en Caná. Durante los treinta años de su vida anteriores a su bautismo, Jesús no hace milagros. El hecho corrobora lo que acabamos de decir sobre la finalidad de los milagros de Cristo: Jesús comienza a hacer milagros al mismo tiempo que comienza a predicar y a dar testimonio de su misión; los milagros atestiguan la verdad de su palabra y de su testimonio. Convenía, por otra parte, que viviese largo tiempo sin hacer milagros para que quedase bien confirmada la realidad y la verdad de su humanidad. De ningún modo hemos de creer en lo maravilloso y en las leyendas sobre la infancia de Cristo que solamente los apócrifos nos han relatado.

Cristo no quiso usar de su poder de taumaturgo en el momento de su pasión a fin de que se cumpliese en Él toda justicia y toda redención por nosotros.

Sobre la manera como Cristo hace los milagros, vemos que algunas veces manda y obra por propia autoridad — como cuando dice a Lázaro que estaba muerto: «¡Lázaro, sal fuera!» (Ioh 11, 43) — y otras veces ruega y pide a Dios que se haga lo que desea: así, cuando la multiplicación de los panes (Mt 14, 19). Es que Cristo debía confirmar a la vez que era Dios y que era el Hijo de Dios, el enviado del Padre, no haciendo otra cosa que lo que el Padre le había mandado.

Vemos también que Jesús, a veces, obra directamente, como cuando dice al centurión: «Vete, tu hijo vive» (Ioh 4, 50); otras veces comienza por hacer signos como «el meter los dedos en los oídos y poner saliva en la lengua» (Mc 7, 33) del sordomudo a quien quiere curar. Evidentemente Jesús lo hace así para instruirnos y darnos ejemplo, y nosotros debemos estar atentos a buscar el sentido y el propósito de cada uno de sus milagros. Así, cuando dice al ciego de nacimiento que vaya «a lavarse a la piscina de Siloé» (Ioh 9, 7), Jesús sugiere que por Él vendrán en lo sucesivo las bendiciones. Siloé era el símbolo de la vida bajo la protección de Dios, y de «la piscina de Siloé se sacaba el agua, símbolo de las bendiciones divinas, durante la fiesta de los tabernáculos»⁵; El Evangelista tiene buen cuidado en indicar que «Siloé quiere decir «enviado» (Ioh 9, 7) y *Enviado* es uno de los títulos que San Juan gusta más de dar a Jesús (cf. 3, 17, 34; 5, 36, etc.).

10. La transfiguración.

Antes de la resurrección de Jesucristo, de la que trataremos más adelante, el milagro de la transfiguración merece que le concedamos, no porque sea el mayor, sino porque es el más significativo, una atención especial. A título de milagro, quizá la resurrección de Lázaro fuese un milagro mayor; pero a título de signo, el relato que hacen

⁵ D. MOLLAT, S. I., *L'Évangile selon Saint Jean*, Éd. du Cerf, Paris 1953, p. 123.

los sinópticos de la transfiguración contiene muchas más cosas diversas y misteriosas que los demás relatos milagrosos, y el papel de la teología consiste en hallarles el sentido y hacer la síntesis de ellas.

Seguimos este relato simplemente, colocando paralelos los textos de los sinópticos (Lc 9, 28-36; Mc 9, 2-8; Mt 17, 1-8), y estudiando sucesivamente los diferentes elementos de la escena.

Lucas (9, 28) observa: «Alrededor de unos ocho días después de estos discursos». No es preciso dar demasiada importancia a la cifra ocho, como lo indica la palabra «alrededor» (ὡσεὶ). Efectivamente, por una parte, las cifras precisas de este género no son habituales en Lucas, por otra, Mateo y Marcos, a los que Lucas conocía bien, dicen «después de seis días». Lo que se debe retener en la memoria es la conexión que establece el evangelio de Lucas entre el discurso de Jesús sobre su pasión y resurrección por una parte, y la transfiguración por otra. Jesús acababa de manifestar a sus discípulos la necesidad en que se hallaba de «sufrir mucho» (Lc 9, 22) y «ser rechazado por los ancianos y los escribas y los sumos sacerdotes y ser entregado a la muerte» (Lc 9, 22; Mc 8, 31; Mt 16, 21) y «resucitar al tercer día» (ibid.). Esta predicción había ofuscado tanto a los discípulos, que Pedro, que tenía altísima idea de la misión de Jesús, puesto que esto sucedía al poco de haberle confesado «Cristo, el Hijo de Dios vivo» (Mt 16, 16) en Cesarea de Filipo, quiere ingenuamente «venir en su ayuda» (Mt 16, 22), es decir, animarle en una ocasión que le parecía como un momento de desfallecimiento. «No lo quiera Dios — grita —, no sucederá así, Señor» (Mt 16, 22). Pero Jesús se vuelve y dice a Pedro: «Retírate de mí, Satán, me causas *escándalo*; tus sentimientos no son los de Dios sino los de los hombres» (Mc 8, 33; Mt 16, 23). Después, Jesús se pone a hablar a sus discípulos de la necesidad de llevar su cruz y seguirle. Los discípulos estaban todavía penetrados de estas predicciones y de estos discursos (los evangelistas lo sugieren al notar los lazos entre estos discursos y el milagro que va a producirse), cuando Jesús les conduce a una montaña para transfigurarse allí. Es pues justo pensar que, después de haber confirmado a Pedro en su fe (Mt 16, 17) y anunciado proféticamente la Pasión, Jesús quiere dar confianza a sus apóstoles mostrándoles con anterioridad la gloria de su resurrección y aquello que reservaba para los creyentes. Antes que nosotros tomemos el camino estrecho de las tribulaciones y de la cruz, convenía que Cristo nos mostrase por adelantado adónde conducía ese camino y nos diese confianza en la espera en que estamos de ver «transfigurar nuestro cuerpo de miseria para conformarlo a su cuerpo de gloria» (Phil 3, 21). De este modo respondía ya a la cuestión de Tomás: «Señor, no sabemos adónde ir; ¿cómo sabremos el camino?» (Ioh 14, 5).

Jesús toma aparte a Pedro, Santiago y Juan (Lc 9, 28; Mc 9, 2; Mt 17, 1). Jesús había negado a los escribas y a los fariseos los signos que en su arrogancia le pedían, pero da un signo a sus apóstoles para fortalecerles en su fe en el momento en que el Padre «abandonaría» (cf. Mc 15, 34) a su Hijo sobre la cruz. Sin embargo, Jesús no toma

consigo a todos sus apóstoles y discípulos: después de esta manifestación divina tal vez algunos hubieran querido impedir a Cristo seguir su vía dolorosa o no habrían querido pensar más en ella. No toma pues a todos sus apóstoles, sino solamente a tres, sus íntimos, a los que lleva de testigos, como cuando la resurrección de la hija de Jairo (Mc 5, 37); o cuando su agonía en Getsemani (Mc 14, 32). Pedro era el que había reconocido a Jesús como Mesías, Hijo de Dios, en Cesarea; Juan era el discípulo a quien Jesús amaba; Santiago, su hermano, será el primer apóstol que dará testimonio de Jesús por medio de su sangre (Act 12, 2).

«Su rostro brilló como el sol, sus vestidos se volvieron blancos como la luz» (Mt 17, 2). Se puede preguntar cómo Cristo no tuvo este cuerpo luminoso desde su concepción. Si seguimos la argumentación de San Pablo, en 1 Cor 15, 44-49, parece que será el Espíritu que mora en nosotros quien dará claridad y gloria a nuestro cuerpo. Siendo Jesús uno, personalmente, con el Verbo de Dios, estando tan lleno de gracia desde su concepción, hubiera sido natural que su gloria resplandeciera desde el nacimiento sobre su cuerpo. Pero Jesús ha querido salvarnos tomando, sin el pecado, nuestra carne de pecado, esto es, nuestra carne corruptible, nuestro «cuerpo miserable» (Phil 3, 21). La transfiguración debía ser provisional. Por esto es un milagro. Es el resplandor milagroso de un cuerpo que, según el designio de Dios, no será glorioso hasta después de la pasión.

El milagro está confirmado además por el hecho de que los vestidos también se iluminan. Se vuelven «blancos como la luz» (Mt 17, 2), «tan blancos como no puede blanquearlos ningún lavandero sobre la tierra» (Mc 9, 3), «de una blancura esplendente» (Lc 9, 29). Sugieren ya «el vestido deslumbrador» (Lc 24, 4) de los ángeles cuando la resurrección. Estos vestidos son para los padres símbolo de la gloria de los santos, resplandores de la gloria de Cristo. Esta exégesis que parece sutil puede inspirarse en Is 49, 18: «Serás revestido de ellos como de una vestimenta»; y en el Apoc, 19, 8.

«He aquí que dos personas conversaban con Él, Moisés y Elías, que aparecían gloriosos, y hablaban de su muerte que habría de sufrir en Jerusalén» (Lc 9, 30-31). Esta mención de la muerte de Cristo subraya aún más la unión que hace San Lucas entre los discursos sobre la pasión y la transfiguración. Para fortalecer el alma de sus apóstoles, Jesús pone en escena a los que se han expuesto a la muerte por Dios: Moisés, cuando se presentó por orden de Dios delante del faraón (Ex 3, 10; 5, 1) y Elías, cuando, también por orden de Dios, se presentó a Ajab (1 Reg 18, 1). Elías y Moisés hacen homenaje a la cruz, a fin de dar a los judíos una lección, para quienes es un *escándalo* (1 Cor 1, 23), y ante todo a San Pedro, que fue también él, a este propósito, un escándalo (Mt 16, 23) para Cristo. Pero hay otras muchas razones que se pueden descubrir en la presencia de Elías y de Moisés. Este último representa la ley, y Elías los profetas; Jesús que venía, no a abolir la ley sino a cumplir la ley y los profetas, quiso que estos dos perso-

najes diesen testimonio de Él ante sus apóstoles. Jesús muestra con esto que es mayor que ellos, aunque sean para todos modelos de dulzura y de celo, pues les hace comparecer y tiene poder sobre ellos. Su aparición no significa que su cuerpo es irreal; es solamente, según podemos pensar, un cuerpo prestado, como el de los ángeles en sus apariciones.

La teofanía misteriosa que corona la escena de la transfiguración recuerda inmediatamente la del bautismo. Aquí como allí, el Padre presenta a su Hijo. Esta relación es sugestiva. El bautismo es el sacramento de la primera generación y de la adopción divina, el que nos da la gracia, germen de vida eterna. La transfiguración es el signo de la segunda generación, aquélla en que seremos consumados en la *gloria*. En uno, el Espíritu Santo aparece en forma de paloma, en la otra, aparece bajo la forma de una nube luminosa que los envuelve a todos, visión que responde a Dan 7, 13 y que anuncia Mt 26, 64 y al Apoc 1, 7 (cf. además Ex 19, 9, 16; 24, 15, 16; Deut 4, 11; 1 Reg 8, 10, 12; Ps 17, 12; 96, 2); la nube recuerda la que condujo milagrosamente a los Hebreos lejos del faraón, fuera de Egipto (cf. Ex 13, 20); en todos los lugares designa el poder protector de Dios. La paloma es el símbolo de la inocencia bautismal, la nube es el símbolo de la claridad gloriosa y el refrigerio eterno al abrigo de todo mal.

«A la voz del Padre los discípulos caen sobre su rostro y están sobrecogidos de temor» (Mt 17, 6). Este terror es normal ante la aparición de la gloria divina (cf. Dan 8, 17; 10, 9). Echar el rostro sobre la tierra es ponerse en actitud de adoración (cf. 1 Mac 4, 40, 55; Dan 8, 17-18; 10, 9-15). En este caso no es la aparición sobrenatural la que se inclina para tocar y reanimar al que está aterrorizado (cf. Dan 8, 18; 10, 10, 18), es Jesús mismo (Mt 17, 7), como conviene a su misión.

En resumen, la transfiguración es una admirable confirmación, por el testimonio de la antigua alianza, de la doctrina y de la misión de Jesús, y es una anunciación profética de su gloria y de la nuestra, más allá de su pasión y de nuestra muerte. Es el sacramento de esta gloria que se nos dará en la segunda venida de Cristo. Escena central de la Biblia, en la encrucijada de ambos Testamentos, nos introduce en esta hora por la cual vino nuestro Salvador y nos abre el espíritu a su misterio.

REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS

La primera cuestión que nos planteamos es ésta: ¿Qué puesto ocupa la vida de Jesús en nuestra religión?

No cabe duda que el conocimiento de Jesús está en el corazón del cristianismo. Este conocimiento señala la originalidad misma de nuestra religión con relación al islam, por ejemplo, y aun al judaísmo y a todas las demás religiones. El cristianismo no es la religión de un libro en el sentido en que el islam puede serlo, ni tampoco, primariamente, de una doctrina. El cristia-

nismo es conocimiento, imitación, amor de una persona que es Cristo. Los libros sagrados, por necesarios que sean para guardarnos fielmente el mensaje revelado y transmitirnoslo, no son fundamentales. No se requiere en absoluto saber leer para ser cristiano. Pero se necesita «haber oído» hablar de Cristo, Hijo de Dios, crucificado, muerto y resucitado, y creer en él. Mientras el islamismo es, ante todo, aceptación del Corán, y después y secundariamente imitación del Profeta, en el cristianismo sucede totalmente a la inversa; es primera y esencialmente una adhesión a Cristo y una «imitación de Jesús».

Antes que una doctrina, el cristianismo es un acontecimiento, y este acontecimiento está en el corazón de toda la doctrina cristiana: Dios intervino en la historia humana resucitando a Jesucristo, su Hijo. Este acontecimiento, por otra parte, no es único. Dios intervino muchas veces en la historia de Israel y antes de la resurrección de Jesús. La vocación de Abraham, la liberación de su hijo, el paso del mar rojo, la promulgación de la ley en el Sinaí, la peregrinación por el desierto, la entrada en la tierra prometida, el reino de David, la construcción del templo y su primera destrucción, el destierro, la vuelta de la cautividad, todas las palabras de los profetas de Yahveh, el nacimiento de Cristo, su doctrina, sus milagros y toda su vida son otros tantos acontecimientos que cuentan en nuestra historia religiosa, pero ninguno tiene sentido ni valor sino por relación al acontecimiento central que los explica todos y señala el alcance de cada uno de ellos: la resurrección de Cristo. Hasta tal punto, que los primeros acontecimientos no son exactamente lo que son para nosotros cuando son considerados por aquellos que no creen en la resurrección de Jesús: Israel y el islam.

Con este acontecimiento, Dios muestra que salva y toma a su cargo toda la humanidad, toda la historia humana, toda la historia universal. Como un imán entre limaduras de hierro, Dios pone en relación histórica con Él todos los acontecimientos y todos los hombres. Nadie puede hacer que Abraham no haya sido llamado, que Moisés no haya dado la ley, que Cristo no haya resucitado, que la Iglesia no guarde su palabra y sus sacramentos. Ninguna nación ha tenido los dioses tan próximos como nuestro Dios.

Toda la vida cristiana está impregnada de este misterio de proximidad. Ya que Dios vino en la plenitud del mundo para encontrarnos y salvarnos, el cristiano no tiene ninguna necesidad de huir del mundo para encontrar a Dios; sabe que la historia humana está penetrada de encarnación y de divinidad. No necesita más que huir del pecado.

Comprenderemos mejor la originalidad de nuestra religión si la comparamos, una vez más, con el islamismo. El musulmán sólo reconoce un Dios trascendente, un Dios lejano al que nadie puede aproximarse; el musulmán es un servidor, el digno servidor de un altísimo monarca, sin duda, pero no un verdadero amigo de Alá. Este concepto influye sobre todas las formas de la vida religiosa musulmana. La mezquita nos choca por su diferencia con el lugar del culto cristiano, la iglesia, «aunque sus constructores hayan tomado de la iglesia los materiales tallados y los elementos decorativos. La mezquita ha comenzado por estar al aire libre, y contiene generalmente un patio central, pero los muros exteriores que la cercan son opacos, sin esas aberturas que filtran la luz, que son las vidrieras de las catedrales, y no se entra en ella sino después de haber pasado por la fuente de las abluciones rituales. [...] Si las puertas de madera están con frecuencia adornadas y las claves de bóveda son alternativamente sombrías y claras, la nave se halla desnuda y desprovista de ornamentación porque la representación de la persona humana está prohibida; solamente se extienden por las paredes las inscripciones árabes recordando, de manera rígida y solemne, las inscripciones de la ley» (L. MASSIGNON, *Situation de l'Islam*, Geuthner, París 1939, p. 6). Esto que es verdad de la arquitectura lo es también de la decoración, del mobiliario, de la escritura, de las cos-

tumbres, de los saludos y votos, de los vestidos, etc., cuya forma analiza Massignón desde el punto de vista religioso. Así, «la decoración artística musulmana no intenta imitar al Creador en sus obras por el relieve y el volumen de las formas, sino que le evoca, por su misma ausencia, con una presentación frágil, inacabada, evanescente como un velo, que subraya simplemente, con una resignación serena, el paso fugitivo de lo que muere, y todo es efímero "menos su rostro". La materia del artista es maleable, humilde, sin espesor: yeso, estuco, y la ornamentación lleva incrustaciones en vez de relieves. En cuanto a los temas, son formas geométricas, pero formas geométricas abiertas. Es una evocación, una representación sensible, de una tesis de teología dogmática fundamental, a saber, que las figuras y las formas no existen en sí y son incesantemente recreadas por Dios. Encontramos polígonos entrecruzados, arcos de círculos con radios variables, el *arabesco*, que consiste esencialmente en una especie de negación indefinida de las formas geométricas cerradas, que nos impide contemplar, como lo hacía el pensamiento griego, la belleza de un círculo en sí mismo, la belleza de un polígono cerrado como por un pentáculo mágico y planetario...» (ibid. p. 6-7).

Esta bella página sobre las expresiones de la vida musulmana nos hace comprender, por contraste, lo que nuestra religión del Verbo «encarnado» ha conservado de humano y de sensible. No teme copiar las expresiones del «pensamiento griego» como también las de la cultura eslava y de muchas otras. En principio todo lo que es humano puede ser bautizado y servir de acercamiento a Dios. La inmanencia del cristianismo debe ser tal que todos los pueblos sean capaces de aproximarse a Cristo, en su misma casa, sin tener que cambiar de país, ni de lengua, ni de cultura, ni de civilización. Todo lo que es humano puede hacerse cristiano.

Pero no sólo la inmanencia entra en cuestión. Dios no sólo está próximo a nosotros por la humanidad que ha tomado; es trascendente a todo lo que nosotros podemos tocar, ver y aun conocer. Sobre esto el cristiano reconoce, como el musulmán, que Dios es humanamente incognoscible, que «nadie le ha visto jamás», y la Iglesia ha reconocido siempre ciertas vocaciones o ciertas formas de vida que parecen dar testimonio de su trascendencia mucho más que de la proximidad humana de Dios hecho hombre. La fórmula «Dios es único», el sentido del espantoso carácter precario de todo lo que sucede en este mundo, los elevados muros de clausura tras de los cuales muchos se retiran «para Dios solo», no son conceptos simplemente musulmanes. Los desiertos cristianos, los muros de los monasterios, aíslan más todavía que las mezquitas. También el cristianismo puede tomar *igualmente*, al menos en parte, las expresiones religiosas tan desnudas y austeras de la arquitectura y del mobiliario musulmanes.

Sin embargo, no puede hacerlo enteramente. El monje que se retira del mundo «para Dios solo» sabe bien que Dios se ha introducido de lleno en este mundo y que sólo aproximándose a su santa humanidad le será posible aproximársele también divinamente. La mezquita hecha cristiana puede muy bien no recibir frescos ni estatuas, ni vidrieras, lo que después de todo es secundario, pero no puede dejar de recibir el cuerpo sacramental de Cristo. Un elemento visible y sensible se introduce de esta manera en la religión, que entraña, por una especie de necesidad lógica, todos los demás. Lo que no puede poseer en sí mismo constantemente, como el cuerpo de Cristo en su sacramento, el cristiano no desdén poseerlo por medio de imágenes. ¿Cómo podría el cristiano desconectarse de sus hermanos y de su acción en este mundo, y de los acontecimientos importantes de la historia, cuando Dios se solidarizó de alguna manera con su historia al entrar en este mundo? Para el cristiano, el «sentido de Dios» no puede ser simplemente el sentido de su trascendencia metafísica; es también el sentido de este amor que le ha

La vida de Jesús

vuelto tan próximo a nosotros y tan humano. El creyente no es tan sólo el servidor que se prosterna en adoración a Dios; es además el comensal de Dios. La vida humana no es únicamente la nada delante de Dios. Desde que Dios tiene también una vida humana, todo lo que es humano no puede menos de reclamar la atención del hombre creyente.

El Jesús que debemos conocer.

Podemos conocer a Jesús de muchas maneras, pero no todas ellas son capaces de alcanzar lo que Él es verdaderamente. Algunas pueden ser muy sabias, y no informarnos, sin embargo, más que superficialmente acerca de Él. Otras pueden olvidar muchos de los hechos, y ser con todo más reales. El niño que cree que Jesús es Dios, sabe más de Él, en el sentido de alcanzar acerca de Él una verdad más elevada, que el sabio moderno, historiador etnólogo y filólogo, que quizá «explique» todas sus palabras y sus acciones pero reduce su vida a la de «una eminente personalidad humana». La historia de Jesús tiene para el creyente otra dimensión que aquella cuyos rasgos la «historia» puede describir. Aunque lo sea, Jesús no es tan sólo un personaje de la historia. Es el Verbo que se ha hecho carne. El creyente no puede hacer abstracción de su fe para conocerle, y su fe le da un conocimiento de todas sus palabras y de todos sus actos distinto del que puede obtener el simple historiador, aunque puede aprovecharse de todo lo que éste puede proporcionarle. Este conocimiento no sólo es más profundo sino también más extenso; descubre, por ejemplo, relaciones entre acontecimientos o entre palabras que la simple visión histórica no puede mostrar. El conocimiento teológico de Cristo se alimenta de estas «relaciones», en particular de las de «tipologías», o las que se apoyan en los «títulos» dados a Cristo. Abramos, en la ruta de este conocimiento, algunas pistas de trabajo.

Tipología de Cristo. Los cinco temas clásicos del Antiguo Testamento entre los padres — Adán y el paraíso, Noé y el diluvio, Abraham y el sacrificio de Isaac, Moisés y el éxodo, Josué y el paso del Jordán delante de Jericó — tienen un significado tradicional en relación a Cristo, a la Iglesia, al bautismo y a la eucaristía. Se ha de estudiar la tipología de estos diversos acontecimientos en relación con estas cuatro realidades. Señalar en el Nuevo Testamento y en los padres, los textos que designan a Cristo como el nuevo Adán, el nuevo Abel, sacerdote según el orden de Melquisedec, nuevo Abraham, nuevo Isaac, nuevo Israel, nuevo José, heredero de David, nuevo Salomón. ¿Qué pretenden designar, cada uno por su cuenta, en Jesucristo?

Títulos de Cristo. Estúdiense en el Antiguo Testamento y en la tradición el significado de los títulos que Cristo se da o que otros le han dado: Hijo del hombre, servidor de Dios, rey, doctor, profeta, predicador, sacerdote, Mesías, pastor, puerta del redil, altar, hostia.

La vida de Cristo comparada con la vida israelita. Estúdiense también, por comparación con los usos y costumbres judíos, los ademanes, la conducta, las palabras de Cristo. En particular, la circuncisión, la purificación de María y la presentación en el templo, las palabras sobre el reposo del sábado, la pascua, las citas de los salmos o de la Escritura, la predicación a los judíos y a los paganos, la enseñanza sobre el alimento y el ayuno. Estúdiense el sentido de los milagros relatados por San Juan en función de la enseñanza de Cristo y del misterio de su muerte y resurrección. Considerar, desde este punto de vista, el puesto que ocupa el culto en la vida de Cristo. ¿Qué lugar ocupa el culto (exterior) de Dios en la vida de Cristo? ¿Cómo ha inaugurado Cristo la religión cristiana? ¿Cuáles son los ritos fundamentales que instituyó? ¿Qué «espíritu de liturgia» se puede sacar del Evangelio? ¿Cuál debe ser también el lugar respectivo de la predicación y del culto en la vida del apóstol (del obispo o del sacerdote)?

La tentación de Cristo. Estúdiense la tentación de Cristo en relación con la tentación del primer hombre, y en relación con la tentación de todo hombre pecador. El problema de la tentación de Cristo es, en efecto, una de las piedras de toque que revela, si puede hablarse así, la psicología de Cristo. La única tentación que podía conocer Adán, y a la que podía sucumbir, es una tentación de orgullo; no podía conocer «la tentación de la carne» ya que permaneciendo todas las potencias en el orden creado por Dios, la carne estaba sometida al espíritu. Para que la carne llegase a ser una tentación, era preciso que un primer desorden en el espíritu le permitiese emanciparse. Pero tal tentación — sea la del espíritu tentado por el orgullo, sea la de la carne, esto es, la del espíritu tentado por la seducción de la carne — es el signo de un pecado: de un pecado ya consumado o de un pecado que comienza a prender en el alma porque encuentra en ella una secreta complicidad. Tales tentaciones no pueden pensarse en el alma de Cristo. Cristo no puede, en absoluto, ser cómplice de una tentación. Hay que concebir la tentación de Cristo como una acción exterior a Él y frente a la cual el alma de Cristo permanece puramente pasiva, sin ofrecer la más mínima participación activa. La tentación del mundo o la tentación de la carne, no pueden existir en el alma de Cristo, sino solamente la tentación de Satán, es decir, la prueba de las acciones exteriormente seductoras de Satán.

Las virtudes de Cristo. Una lectura atenta del Evangelio ha de poder sacar cierto número de virtudes más particularmente características del alma de Cristo. Los teólogos modernos apenas se ocupan de ello porque han establecido un catálogo general de virtudes perfectamente dispuestas y organizadas, que corresponden exactamente, según ellos, a una estructura perfecta del alma. Y puesto que el alma de Cristo es perfecta, posee todas estas cualidades...

Esta sistematización de las virtudes, por razonable que sea, se queda en sistematización relativa, tributaria de un sistema filosófico, tal vez excelente, pero siempre sujeto a perfección. Esta lista de las virtudes, por otra parte, señala una lista de perfecciones esenciales pero no indica la intensidad existencial de ésta o aquella en el alma de este o el otro justo, el relieve particular que toma una virtud u otra en la vida de tal o cual santo. Precisamente esta «intensidad», este «relieve» de tal o cual virtud en el alma de Cristo es lo que debe interesar al teólogo de manera particular.

Porque éste no puede considerar la vida de Cristo sencillamente como la de un santo, ni siquiera calificándola de «particularmente eminentes». La existencia de un santo es siempre particular; ningún santo puede ser perfectamente imitable por todos; el país en que vivió, las circunstancias de su vida, su temperamento, su gracia personal, su época, «particularizan» su existencia de tal suerte que el relieve finalmente tributado a esta o la otra virtud en su vida le será personal, y no interesará necesariamente a toda la vida cristiana. No sucede enteramente esto con la vida de Cristo, que es normativa para todos. También nos importa conocer esta intensidad particular que Cristo ha dado a tales o cuales virtudes que se llaman más especialmente «evangélicas» — la paciencia, la dulzura y la humildad de corazón, «la humildad», etc. — y explicarlas en cuanto se pueda, en nombre de su misión y de su amor.

BIBLIOGRAFÍA

Las obras sobre la vida de Jesús son innumerables. Citemos solamente las de nuestro siglo que nos parecen tener más valor (fuera de los comentarios de los evangelios):

La vida de Jesús

- L. DE GRANDMAISON, *Jésus-Christ*, t. I y II, Beauchesne, París 1931; trad. española, E. L. E., Barcelona 1932.
- F. PRAT, *Jésus-Christ*, Beauchesne, París 1933.
- M. J. LAGRANGE, *El Evangelio de Nuestro Señor Jesucristo*, E. L. E., Barcelona 1942.
- J. LEBRETON, *La vie et l'enseignement de Jésus-Christ Notre-Seigneur*, Beauchesne, París 1931, trad. esp. Madrid 1942.
- G. PAPINI, *Historia de Cristo*, Edic. Fax, Madrid 1941.
- R. GUARDINI, *El Señor*, Edic. Rialp Patmos, Madrid 1954, 2 vols.
- K. ADAM, *Jesucristo*, Herder, Barcelona 1957.
- DANIEL-ROPS, *Jésus en son temps*, Fayard, París 1946; trad. esp. Caralt, Barcelona 1954.
- J. RICCIOTTI, *Vida de Jesucristo*, Luis Miracle, Barcelona, 1954.
- G. BARDY-A. TRICOT, y un equipo de especialistas, *Le Christ*, Bloud et Gay, París 1935.
- P. VAN IMSCHOOT, *Jésus-Christ*, Desclée de Br., París.
- F. M. WILLIAM, *La vida de Jesús en el país y pueblo de Israel*, Espasa Calpe, Madrid 1940.
- M. H. LELONG, *Jésus et son pays*, Éd. du Cerf, París.

Sobre el conocimiento de Cristo por sus apóstoles léase en particular:

- L. CERFAUX, *La voix vivante de l'Évangile au début de l'Église*, Casterman 1946.
- F. PRAT, *La teología de San Pablo*, 2 vols., México 1947.
- F. AMIOT, *L'enseignement de saint Paul*, 2 vol., Gabalda, París.
- L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, Éd. du Cerf, París 1952.

Sobre la teología de la vida de Cristo, además de las obras precedentes:

- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *La vida de Jesús*, trad. y not. del P. Alberto Colunga, tomo XII, de la edic. bilingüe de la Suma Teológica, BAC, Madrid 1955.
- DOM COLUMBA MARMIÓN, *Cristo en sus misterios*, E. L. E., Barcelona 1948.
- MNSR. CHOLLET, *La psychologie du Christ*, Lethielleux, París 1903.
- G. BRILLET, *La vie intérieure de Jésus; Jésus parmi les hommes*, Desclée de Br., París.
- ANDRÉS FERNÁNDEZ, S. I., *Vida de Jesucristo*, BAC, Madrid 1954.

Antes de emprender el capítulo sobre la «redención» debemos hacer una observación importante.

Los teólogos acostumbran a dividir la doctrina cristológica en dos partes que parecen, según ellos, excluirse mutuamente: la primera, que ellos titulan La encarnación, y la segunda, La redención. La una estudia el misterio del Verbo encarnado y la otra el misterio del Redentor. Pero ¿quién no ve que la encarnación es, ella misma, redentora, y que nuestra redención se obra en todo acto del hombre Dios? Dios se ha encarnado para salvarnos, y sus sufrimientos nos salvan sólo porque son los de un hombre que es Dios. Ya hemos visto por lo demás, y volveremos de nuevo sobre ello, que habría podido salvarnos, si así lo hubiese decidido, por el menor de sus actos, aunque en este caso la «satisfacción» no hubiese sido perfecta en «justicia». Por consiguiente, es necesario considerar que la redención es un aspecto del misterio de la encarnación tal como Dios lo ha concebido, y no olvidarse de aplicar a la pasión de Cristo todo cuanto hemos dicho acerca de los actos del hombre Dios.

Hecha esta observación, debemos no obstante, añadir que si la redención es un aspecto del misterio de la encarnación, ella tiene su momento privilegiado. Jesús tiene su «hora», su «día», y es para esta hora y para este día, para el que Él se ha encarnado. Toda su vida y su obra se concentran de alguna manera en esta hora precisa y se recapitulan en ella. En este momento privilegiado debemos estudiar el misterio redentor, en el cual la encarnación halla su motivo y su cumbre. Por esto introducimos este estudio en el capítulo tercero y no en el segundo.

La perspectiva de este capítulo será, por tanto, una perspectiva a la vez fuera del tiempo y en el tiempo. Fuera del tiempo, principalmente, como en nuestro primer capítulo, porque la redención es un aspecto del misterio de la encarnación y hemos de considerarla teológicamente como tal. Esto no quiere decir, es preciso recordarlo, que la encarnación no se haya realizado en el tiempo, sino que nosotros la hemos estudiado desde el punto de vista según el cual ella es, intemporalmente, una «unión en una persona divina de dos naturalezas», y que aquí estudiamos la redención, desde el punto de vista en el que ella es «operación de un hombre Dios». Desde este punto de vista, podremos confrontar con la doctrina católica ciertas teorías antiguas o modernas sobre la «redención» o la «salvación» del

hombre. En el tiempo igualmente, porque la redención fue la obra del hombre-Dios, «Jesús», y se ha realizado en un momento preciso del tiempo y en el Calvario.

Añadamos finalmente, que en nuestra primera perspectiva evocamos todo el misterio de la obra redentora sin excluir la resurrección y la ascensión, que son la otra cara del misterio de la cruz. Consideramos la operación teándrica de la muerte y de la resurrección de Cristo. En la segunda perspectiva no estudiaremos todos los momentos de la gesta de Cristo; reservaremos este análisis para el capítulo siguiente.

Capítulo III

LA REDENCIÓN por M. MELLET, O. P.

SUMARIO:

	<u>Págs.</u>
I. HISTORIA DEL DOGMA DE LA REDENCIÓN	129
1. Experiencia de la redención en la antigüedad	129
2. La redención en la sagrada Escritura	131
La redención en el Antiguo Testamento	131
La redención en el Nuevo Testamento	132
3. La redención en la tradición de los padres	134
La redención en los padres apostólicos y antenicanos	134
La redención según los padres postnicanos	135
A. Los derechos del demonio	135
B. La salvación por la divinización	136
4. La redención en la tradición teológica	137
5. La redención en la liturgia y la piedad	140
6. La redención en el arte	141
7. Las herejías y el magisterio	142
II. TEOLOGÍA DEL MISTERIO DE LA REDENCIÓN	146
1. Las armonías del misterio de la redención	147
2. Necesidad o conveniencia de la redención	147
3. El hecho histórico de la redención	149
Los sufrimientos del Salvador	149
Los actores de la pasión	151
4. El poder redentor de la pasión	152
La divinización del pecador por la encarnación	153
La eficacia moral de la pasión	154
El mérito de la pasión	155
La satisfacción por la pasión	157
El sacrificio de la cruz	160
La pasión, instrumento de nuestra salvación	162
Los efectos de la pasión	166
La universalidad de la redención	167
REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS	168
BIBLIOGRAFÍA	171

«La religión cristiana consiste propiamente en el misterio del Redentor que, uniendo en Él las dos naturalezas, humana y divina, ha arrancado a los hombres de la corrupción del pecado para reconciliarlos con Dios en su persona divina.» Este pensamiento de Pascal (ed. Brunswicg, n.º 556) sitúa exactamente el dogma de la reden-

ción en la doctrina y experiencia católicas. Esta doctrina y esta experiencia tienden de manera constante, en su historia y en su actualidad, a concentrar la fe y la vida cristiana en torno a Cristo crucificado. San Pablo da testimonio de esta fe al escribir a los corintios: «nunca entre vosotros me precié de saber cosa alguna, sino a Jesucristo y éste crucificado» (1 Cor 2, 2).

Es conocida la prueba pascaliana sobre la verdad de una religión: «Es necesario que ella haya conocido nuestra naturaleza. Debe haber conocido la grandeza y la pequeñez, y la razón de una y de otra. ¿Quién la ha conocido sino la religión cristiana?» (Br 433). En la religión cristiana existe, en efecto, Jesucristo mediador, por su cruz, entre Dios y los hombres. Ahora bien, por medio de Jesucristo crucificado conocemos a Dios, y «no solamente no conocemos a Dios más que por Jesucristo, sino que no nos conocemos a nosotros mismos sino por Jesucristo» (Br 548).

Jesucristo crucificado nos revela a Dios que, «en la riqueza de su misericordia y llevado del amor inmenso con que nos ha amado, cuando estábamos muertos por el pecado nos devolvió la vida por Cristo» (Eph 2, 4-5). Pero es la justicia exigente de Dios, tanto como su amor compaciente, Jesucristo nos los descubre en Él, «porque es en Él, y en su sangre, donde nosotros tenemos la redención» (Eph 1, 4) pues «no hay remisión de los pecados sin efusión de sangre» (Hebr 9, 22).

Por razón del pecado humano, el misterio de la encarnación del Verbo *se acaba* en el misterio de la cruz. La encarnación no es, pues, la expansión suprema de la ternura de Dios con el hombre. Al hacer del hombre este ser miserable cuya suerte está suspendida de la iniciativa totalmente gratuita de la sola misericordia divina, el pecado conduce Dios a este exceso en el que termina, sobre la cruz, el abrazo de su justicia y de su misericordia.

Al mismo tiempo que a Dios, nos conocemos a nosotros mismos por medio de Jesucristo, «porque este Dios no es otra cosa que el reparador de nuestra miseria» (Pascal, Br 574), de nuestra grandeza perdida. Dios derrama su amor y ejerce su justicia en servicio de los fines humanos. El hombre, hijo de Dios, aspira a reunirse con su principio, a divinizarse. La encarnación le recuerda el voto secreto de su ser dándole una respuesta superabundante, pero la cruz le recuerda que es un hijo pródigo y que, en adelante, antes de verse elevado a donde aspira, le es necesario levantarse de donde ha caído. Así, la redención agota y consume el esfuerzo inmenso y doloroso de reconquista que levanta al hombre pecador por encima de sí mismo. Por ella el hombre culpable se libra de sus cadenas y se une a Dios.

Históricamente, el misterio de la redención ha sido concebido y representado según expresiones diversas. Nos fijaremos en dos de ellas: las que corresponden a los dos aspectos del pecado. El pecado es una caída del hombre y una injuria a Dios. La redención nos revela la miseria del hombre, esclavo del mal, y la grandeza de Dios, ofendido por la falta: es un rescate para el hombre y una

satisfacción para Dios. Valor antropocéntrico, subjetivo; valor teocéntrico, objetivo: no se puede escoger uno y dejar el otro. Ambos son solidarios.

El misterio de la redención permanece «escándalo para los judíos y locura para los paganos», denunciados por San Pablo (1 Cor 1, 23): «Si el espíritu humano, dice el catecismo del Concilio de Trento (2.^a parte, cap. 5, párrafo 1), halla en alguna parte dificultades, es sin duda en el misterio de la redención donde encuentra la mayor. Nos cuesta concebir que nuestra salvación depende de la cruz y de aquél que se dejó clavar por nuestro amor... Puede decirse que el misterio de la cruz, humanamente hablando, está más que todo lo demás fuera de los conceptos de la razón. He aquí por qué, después del pecado de Adán, Dios no ha cesado de anunciar la muerte de su Hijo, ya por medio de figuras ya por los oráculos de sus profetas». Aún antes de estas figuras y estos oráculos, destinados a quitar el escándalo de los judíos, Dios preparaba desde mucho tiempo el alma pagana para comprender «la locura de la cruz»: voluntad divina de una redención sangrienta, y solidaridad humana, tanto en la obediencia como en la desobediencia de uno solo (Rom 5, 19).

I. HISTORIA DEL DOGMA DE LA REDENCIÓN

1. Experiencia de la redención en la antigüedad.

Si el cristianismo se resume en los misterios de la redención, no quiere esto decir que no se pueda descubrir fuera del cristianismo alguna preparación inconsciente al dogma, alguna presencia latente del misterio en el alma humana. Si es verdad que «basta tener la menor noción de Dios y del alma humana para ver desprenderse de ella cierto concepto de redención»¹, ¿cómo esta idea no se ha de hallar fuera de la fe y de la vida cristianas? ¿Por qué una religión de origen divino no deberá mostrar alguna analogía con las religiones de origen humano? «Muy al contrario..., es esencial a la religión verdadera dar satisfacción a todas las necesidades verdaderamente humanas, a una religión sobrenatural dar respuesta a todas las aspiraciones naturales, adaptarse al momento en que se presenta, a todo lo que es sano, y no presentarse más que en el momento en que las almas están dispuestas, de alguna manera, a aceptarla»².

«Todo hombre sensible, advierte N. Berdiaev, acabará por reconocer que es imposible contentarse con la ley... La sed de la redención... era ya inherente al mundo precristiano. La encontramos en los misterios antiguos que evocan el sufrimiento de los dioses. Esta sed corresponde a la inmensa esperanza de ver a Dios, y a los dioses, tomar parte en la solución del problema torturante del bien y del mal, verles compartir los sufrimientos humanos... Es la nece-

¹ J. RIVIÈRE, art. *Rédemption*, DTC, 13, col. 1913.

² PINARD DE LA BOULAYE, *Étude comparée des religions*, t. I, Paris 1922, p. 477.

sidad de encontrar un Dios paciente y expiador, es decir, un Dios que participe en el destino trágico del mundo»³.

Esta sed se ha expresado de manera particularmente vigorosa en los cultos grecorromanos y egipcios cuyo esplendor es contemporáneo del nacimiento del cristianismo⁴. Bajo los rasgos de Osiris en Egipto, de Dionisio en Grecia, de Atis en Frigia, de Adonis en Biblos, se honra un dios que sufre, muere, resucita y ofrece sus avatares a la imitación de sus fieles⁵. La idea inspiradora de estas religiones de salvación se descubre en el fondo de todas las religiones. Todas poseen cierta idea del pecado, idea con frecuencia grosera, es verdad, donde el mal moral y el mal físico se distinguen con dificultad, donde la noción de salvación es burdamente material. Pero por pobre que sea, esta idea pone en acción un dios vengador al que importa aplacar con ritos de purificación y de expiación.

De todos estos ritos, el más elocuente consiste en derramar la sangre de una víctima expiatoria. Representa, según parece, la convicción que existe en el hombre de que Dios posee un soberano dominio sobre la vida y la necesidad que ordena al hombre hacer a Dios homenaje de lo que tiene de más precioso. Pero este rito representa también la solidaridad que existe entre los miembros de un mismo grupo humano. Originariamente, la idea de comunidad nace de la identidad de sangre. Más tarde, con los estoicos, aparece la idea de una solidaridad espiritual entre los hombres, y aun entre todos los seres. Ahí estaría la explicación de la práctica de los sacrificios humanos. El pecador se entrega a la muerte — forma radical de la purificación y de la expiación — por persona intermediaria.

Las relaciones con las creencias y prácticas cristianas son fáciles. Los apologistas no han cesado de utilizarlas, nuestros adversarios tampoco⁶. De hecho, estos puntos de contacto, interesantes por el fondo común de preocupaciones que revelan, son sin embargo superficiales. «La idea de que Dios muere y resucita para conducir a sus fieles a la vida eterna no existe en ninguna religión de misterio»⁷. «La muerte del dios no es un sacrificio expiatorio», sino el desenlace de aventuras eróticas. Nota capital. Ella pone el dedo sobre la ausencia total de un elemento esencial en el dogma cristiano: el amor. Porque es por amor por lo que el Padre envía a su Hijo a salvar al hombre pecador. Aquí está la originalidad trascendente de la fe cristiana. Aquí propiamente está el «misterio» de la salvación cristiana⁸. Originalidad y misterio perfectamente puestos de relieve por la oposición de los filósofos antiguos a los cultos de misterio. «La ley divina, declara Plotino, no permite, si nosotros hemos llegado a la malicia, pedir a los demás que se olviden de sí mismos

³ *La destinación del hombre*, trad. españ. José Janés, edit., Barcelona 1947, p. 151.

⁴ A. J. FESTUGIÈRE, O. P., *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris 1932, p. 107 ss.

⁵ B. ALLO, O. P., *Les dieux sauveurs du paganisme gréco-romain*, en «Revue des sciences philosophiques et théologiques», t. xv (1926), p. 534; L. DE GRANDMAISON, S. I., *Dieux morts et ressuscités*, en *Jésus-Christ*, Paris 1921, t. II, p. 510-532.

⁶ Cf. A. LOISY, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, Paris 1919.

⁷ A. BOULANGER, *Orphée*, 1923, p. 102.

⁸ A. J. FESTUGIÈRE, O. P., *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris.

para salvarnos, dirigiéndoles plegarias. Los dioses no tienen que descuidar su propia vida para arreglar nuestros asuntos particulares»⁹.

Se ha intentado una aproximación análoga entre Cristo y algunos personajes de la antigüedad, tal como Sócrates. No es minimizar la grandeza de esta alta figura, tan admirada por los padres de la Iglesia antes de que nos la hayan enfrentado los enemigos de la misma, el reconocer la sublimidad propia de Jesús. La muerte de Jesús no es solamente un acto heroico, es esencialmente un acto de religión y un acto de amor. Sócrates no muere por nadie, ni por Dios ni por los hombres. Jesús muere libremente para honrar a Dios, su Padre, y salvar a los pecadores, sus hermanos. En fin, lejos de ser el término de una vida terrestre y la conclusión de una misión limitada, su muerte es el ejercicio pleno de una vocación divina y el comienzo de una vida y de una actividad que asumen la humanidad entera por encima del tiempo y del espacio¹⁰.

2. La redención en la sagrada Escritura.

El amor redentor que no conocieron los devotos de los dioses salvadores y que los filósofos repudiaron deliberadamente, es aquel cuya revelación creciente llena la Biblia hasta que resplandece sobre la cruz.

La redención en el Antiguo Testamento.

El Antiguo Testamento es la figura del Nuevo (cf. Hebr 11, 1). Lo que choca de golpe en la historia del pueblo de Dios, es el uso universal y pródigo del sacrificio sangriento que delata una conciencia viva de culpabilidad y la fe en la salvación por la paz de Yahveh. «Según la ley, observa San Pablo, casi todo se purifica con sangre y sin efusión de sangre no hay remisión de los pecados» (Hebr 11, 2). Todos los actos importantes de la vida de Israel están sellados por un sacrificio sangriento. El sacrificio del Cordero pascual constituye el centro de la piedad judía.

El ritual del sacrificio está regulado por Yahveh mismo con un propósito de pedagogía espiritual. Intenta abrir el alma de Israel, mediante las prácticas expiatorias, al sentido del pecado y a la necesidad del perdón. Pero, poco atento a las lecciones de su Dios, Israel se pierde pronto en un derroche de sangre del que Dios se muestra «hastiado». Entonces vienen los profetas: Isaías, Amós, Oseas, quienes se esfuerzan en sustituir un ritualismo vano por una religión de expiación y de amor, tal como más tarde la explicará San Pablo (Hebr 9, 9-10). A este esfuerzo debemos el prodigioso retrato del siervo de Yahveh trazado por Isaías (42, 1-9; 52, 13; 53, 12): «Enigma histórico» (Duhm) que la crítica se declara impotente para resolver, pero del que la fe tiene la clave en Jesucristo. Cuando más tarde venga el Salvador, se podrá reconocer de golpe, su presencia no añadirá

⁹ *Enéadas*, 3, 2, c. 9, n.º 10-13.

¹⁰ Cf. THOMAS DEMAN, O. P., *Socrate et Jésus*, 1944, p. 172.

nada a su retrato anticipado, aunque aquellos por quienes sufrirá habrán logrado velar esta pintura. Israel rehusará obstinadamente reconocer en Él al Mesías, cuya venida triunfante continuará esperando, libre de imaginar un segundo Mesías cargado de la misión humillante de sufrir y de morir ¹¹.

La redención en el Nuevo Testamento.

Con el Nuevo Testamento pasamos de la pintura profética a la presencia de la realidad. Es la era de «la buena nueva», «del gran gozo destinado a todos los pueblos: hoy un Salvador ha nacido» (Lc 2, 10-11).

En los *Evangelios sinópticos*, el papel del Salvador es abrir «el reino de Dios» a los hombres. Pero los hombres son pecadores. Su conversión interior es la condición preliminar, indispensable, a su entrada en el reino. Para librarlos de sus pecados Jesús les predica la misericordia de Dios y les llama a la fe. Viene a enseñar a los hombres que Él es el Hijo de Dios, el Redentor por su muerte y su resurrección. Y muere por ellos, libremente, por amor a su Padre y a los pecadores.

El reino de Dios es espiritual, interior, y sólo tendrán acceso a él los bienaventurados del sermón de la montaña. De este modo queda suprimido un equivoco capital: el Salvador es un Mesías espiritual, y es Él mismo, este Mesías, quien se entrega en «rescate» por los hombres cautivos de sus pecados (Mt 20, 28; Mc 10, 45), el que debe pasar por el sufrimiento y la muerte (Mt 16, 21-22; 17, 23; 20, 17-19). La cena es el momento *culminante* de la revelación: Jesús será hasta el fin de los tiempos el sacrificio de que los hombres culpables tienen necesidad para renovar y guardar la amistad con Dios. Este sacrificio, cumplido una vez *por todas*, de manera sangrienta sobre la cruz, se perpetuará de manera sacramental. Pero la obra salvadora de Jesús no se acabará con su muerte. Ésta, acto supremo de amor, le merece la resurrección de su cuerpo mortal y su gloria todopoderosa; inaugura la vida de su cuerpo místico. Una convicción exaltante conmueve la Iglesia naciente: «Jesús ha sido entregado por nuestros pecados y ha resucitado para nuestra justificación» (Rom 4, 25).

San Pablo es el heraldo de esta convicción, el predicador por excelencia de la redención; su parte en la formación de la doctrina es tal, que la crítica independiente no teme señalarle como el creador de la soteriología cristiana.

«Todos han pecado y han sido privados de la gloria de Dios, pero son justificados gratuitamente por su gracia mediante la redención por Jesucristo (Rom 4, 25). He aquí el punto de partida del pensamiento de San Pablo. El pecado, la gracia: entre estos dos polos se desarrolla el drama paulino de la redención. Frente al pecado, la redención es la manifestación del «excesivo amor» de Dios Padre (Eph 2, 4), cuando llegó la «plenitud de los tiempos» (Gal 4, 4).

¹¹ Cf. BONSIRVEN, S. I., *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, Paris 1935, t. I, p. 580 ss.

Dios salva a los pecadores por Jesucristo. Jesús puede asumir esta función, pues siendo Dios con su Padre, es también hombre con nosotros. «Al que no conoció el pecado, Dios le hizo pecado por nosotros, a fin de que en Él fuéramos justicia de Dios» (2 Cor 5, 21). Hombre como nosotros, Jesús es el segundo Adán que repara la falta del primero. Éste nos perdió por su desobediencia, aquél nos salva por su obediencia. En este paralelo célebre concentra San Pablo toda su teología del universo y de la salvación.

El modo con que Jesús nos salva consiste en ofrecerse a Dios en rescate por nosotros (1 Tim 2, 6), en sacrificio propiciatorio (Rom 3, 25), en mediación reconciliadora (Rom 5, 9-10; Eph 2, 4-18). Jesús es «el instrumento de propiciación» que suprime las víctimas ineficaces de la ley (Rom 3, 25). San Pablo insiste sobre la función de la sangre en nuestra liberación (Eph 1, 5-10; 2, 1-18; Col 1, 12, 22; 1 Tim 2, 5-6), pero subraya con mayor fuerza aún la parte esencial que proviene del amor. Jesús nos salva porque su sacrificio es agradable a Dios, pero Dios no acepta este sacrificio sino en razón de la caridad que le inspira (Eph 5, 2, 25; Gal 2, 1, 20); doble amor: a nosotros pecadores (Rom 5, 7-8), a Dios (Phil 2, 6-11).

En la sangre que vierte por nosotros, en los sentimientos que animan su alma de Redentor, Jesús no nos sustituye, hablando con propiedad. Él forma cuerpo con nosotros, como una cabeza con sus miembros. Para expresar esta unidad sin ejemplo, San Pablo forja todo un vocabulario: *commortui*, *consepulti*, *conresuscitati in Christo Iesu*: nosotros somos asociados a Cristo en su muerte, en su tumba, en su resurrección.

En la Epístola a los Hebreos, la redención se presenta bajo una luz más «cultural» que «mística», más judía. La ley es tan incapaz de asegurar el verdadero culto a Dios como la santidad interior de las almas. Debe ceder el puesto al único y perfecto sacrificio, el sacrificio de Cristo (9, 9-14). El valor decisivo de este sacrificio radica en los sentimientos y en el amor que lo inspiran (2, 9-10, 14-18; 5, 7-9; 10, 5-9), y más profundamente, en la persona misma del Salvador (7, 26-28). Además, este sacrificio nos afecta infinitamente más que los sacrificios antiguos, porque Jesús es uno de nosotros, semejante a nosotros en todo, excepto en el pecado (3, 14-17; 4, 15). En una palabra, la personalidad humana del Salvador se ciñe a su función de sacerdote y de hostia, y esta función resume su vida (10, 5-6). De esta personalidad y de esta historia sacerdotal y victimal, la resurrección es la expansión y el ejercicio plenos (5, 6; 6, 20; 7, 21-25).

Estos valores interiores del sacrificio de Jesucristo, que San Pablo subraya aquí y allá, menos sin embargo que su eficacia, pasan, con San Juan, al primer plano. «Es Dios quien nos ha amado primero y quien ha enviado a su Hijo como propiciación por nuestros pecados» (1 Joh 4, 10). «Dios es amor: ha manifestado su amor hacia nosotros enviando a su Hijo único al mundo a fin de que vivamos por Él» (1 Joh 4, 8). «Dios ha amado de tal modo al mundo que le ha dado su Hijo unigénito a fin de que todo el que cree en Él no perezca, sino

que tenga la vida eterna» (Ioh 3, 16). A este amor del Padre, al que se debe la iniciativa total de la salvación, responde el amor del Hijo. Jesús ama a su Padre y nos ama. Ahora bien, «no hay mayor prueba de amor que dar uno la vida por sus amigos» (Ioh 15, 13). Es el buen pastor que muere por su rebaño, por amor (Ioh 10, 11-16), y el Hijo amante que muere por el honor de su Padre (Ioh 10, 18). La prueba decisiva de que muere por amor está en su libertad absoluta: no se le quita la vida, la entrega Él (Ioh 10, 13) y solamente cuando su «hora» ha llegado (Ioh 13, 1). «Sabido Jesús que había llegado su hora de pasar de este mundo al Padre, después de haber amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el fin» (Ioh 13, 1).

3. La redención en la tradición de los padres.

La redención según los padres apostólicos y antenicanos.

Esta primera época está en posesión de todos los temas de la soteriología actual. Cuidadosos ante todo de la realidad de la salvación, los padres son resueltamente antidocetistas. La humanidad del Salvador, su misma carne, la historia de su pasión, revisten en su pensamiento un realismo simple y poderoso cuyo principio inspirador está en el axioma constantemente repetido: «sólo se salva el que es asumido». «De nosotros ha tomado prestado lo que Él ofrecía como propio por nosotros con el fin de sacar de nosotros mismos el precio de nuestro rescate... Pues, ¿cuál es el motivo de la encarnación sino que la carne que había pecado se rescatase a sí misma?»¹² Era preciso que Jesucristo fuese hombre en todo para que todo el hombre sea salvado en Él.

En cuanto a las representaciones que se hacen de las modalidades de la salvación, los primeros padres las sacan de la Escritura: imágenes de rescate, de expiación, de sacrificio, de reconciliación. Pero reconocían, además de estas imágenes, la fuente secreta del drama redentor en el amor. «A causa del amor que nos tenía, escribe en el siglo II Clemente de Roma, Jesucristo ha dado su sangre por nosotros, siguiendo la voluntad de Dios, su carne por nuestra carne, su alma por nuestras almas» (1 Cor 49, 6). Este amor no impide, por otra parte, que la redención sea necesaria, pues Dios ha decidido ejecutarla por vía de justicia. «¿Qué podría, en efecto, cubrir nuestros pecados sino su justicia?» — pregunta el autor de la *Epístola a Diogneto* (9, 4).

Las ideas ya familiares a sus antecesores se organizan en San Ireneo, en el siglo II, con la doctrina grandiosa de la «recapitulación» de todas las cosas en Cristo. El pecado de que Jesús nos ha salvado es un fermento de desunión, de descomposición. Al romper nuestros lazos con Dios, nos lanza unos contra otros — *ubi peccata, ibi multitudo*, dirá Orígenes — y desorganiza el mundo sometido al pecado a pesar suyo (Rom 8, 6). El Verbo se encarna: de golpe la humanidad es divinizada, y el orden, la paz, son restaurados en

¹² SAN AMBROSIO, *De Incarn. Dom. Sacram.*, 54, 56, PL, 16, 832.

el universo del que Él es la clave de bóveda. Lleva virtualmente en Él la humanidad entera, el universo mismo, y la recapitula en Él, y la salva, así, en «principio», dejando a los individuos el cuidado de ratificar su salvación por la adhesión personal. Es notable en esta soteriología que la salvación está inscrita en la encarnación, con anterioridad a las acciones y a la pasión meritorias del Salvador. Es la «teoría física» de la salvación. No es necesario por lo demás, considerarla como exclusiva. San Ireneo ha expresado en términos magníficos el poder de unión de la cruz: «Por el madero de la cruz, la obra del Verbo de Dios se hace manifiesta a todos los hombres: sus manos están extendidas en ella para reunir a todos los hombres. Dos manos extendidas, porque hay dos pueblos dispersos sobre toda la tierra. Una sola cabeza en el centro, porque está en ella un solo Dios por encima de todos, en medio de todos y en todos»¹³.

La redención según los padres postniconos.

A. *Los derechos del demonio.* Hay historiadores, particularmente J. Tunnel, que pretenden seguir en los padres de la gran época, el desarrollo de lo que ellos llaman tendenciosamente «la teoría de los derechos del demonio», de la que San Ireneo sería el primer testigo conocido. El punto de partida de esta «teoría» es el término escriturístico de rescate o de redención, de precio. Si nosotros tenemos que ser «rescatados a gran precio» (1 Cor 6, 20) es que somos los esclavos, los cautivos de alguien a quien hay que pagar rescate por nuestra libertad. ¿A quién? Algunos padres responden: a Dios ofendido por el pecado; otros: al demonio. La Escritura denuncia muchas veces el poder del demonio en el mundo pecador (Ioh 12, 31; 14, 30; Col 1, 13; 1 Ioh 3, 8) tanto, que librarnos del mal es librarnos del Maligno. En efecto, «quien comete el pecado es esclavo del pecado» (Ioh 8, 34). «El que comete el pecado pertenece al diablo» (1 Ioh 3, 8), porque «respecto a aquel a quien os habéis entregado como esclavos, sois efectivamente esclavos, esclavos de aquel a quien obedecéis» (Rom 6, 16).

Partiendo de esta imagen se desarrolla toda una literatura dramática, con algunas variantes. Unas veces Dios, Padre o Hijo, trata con el demonio nuestra liberación. La sangre de Cristo es la moneda de cambio. Otras veces el demonio que, como ejecutor de la justicia de Dios, tiene derechos sobre los hombres pecadores, los traspasa ensañándose con el Cristo inocente. Entonces se le despoja justamente de los derechos sobre nosotros (teoría del abuso del poder)¹⁴. O bien el demonio vencedor del hombre es derrotado a su vez por un hombre, Jesucristo, quien da así a la humanidad su desquite (teoría del desquite)¹⁵.

Los autores y predicadores de la Edad Media y el público de los «misterios» eran muy aficionados a estas imágenes que desarro-

¹³ *Adv. Haer.*, 5, 17, PG 1171-2; cf. de LUBAC, *Catholicisme*, p. 12, 292, 367-368.

¹⁴ Cf. J. RIVIÈRE, *Le dogme de la rédemption chez saint Augustin*, p. 77, 100; id., *Le dogme de la rédemption après saint Augustin*, p. 22-32, 82-90.

¹⁵ SAN AGUSTÍN, *De Trinit.*, 13, 17, 22, PL 42 (1032-1033).

llaban con discutible gusto. Las imágenes, que son perfectamente legítimas, no dejan de tener sus peligros y los padres las han censurado severamente ¹⁶.

B. *La salvación por la divinización.* Jesús muere por nosotros. Si está claro que su muerte no es el precio de nuestra vida, entregado al enemigo de Dios instigador del mal, ¿cómo entender esto: «por nosotros»? ¿Por vía de sustitución? ¿de identificación? Parece que el movimiento general del pensamiento patrístico favorece más el sentido de la identificación que el de la sustitución, aunque las expresiones utilizadas favorezcan más de una vez la interpretación opuesta. Aun desconfiando de este arreglo demasiado cómodo, se puede reconocer el genio griego en la idea de la identificación, el genio latino en la idea de la sustitución.

La idea más fecunda y más profunda que nos deja la patrística griega de los siglos IV y V es la de la divinización de los cristianos por la encarnación. La idea pertenece al tesoro de la tradición, pues se la encuentra al final del siglo II en San Ireneo, pero es entonces cuando obtiene la plenitud de su expresión y de sus efectos en el conjunto de la cristología. Dios se hace hombre para que el hombre llegue a hacerse Dios. Por la sola presencia hipostática del Verbo en ella, la naturaleza humana, reunida en Cristo, es divinizada y por consiguiente salvada ¹⁷.

Esta visión sublime de la teoría llamada «física» de la salvación es solidaria, es verdad, en los padres griegos, de ciertos conceptos platónicos. Pero es de suyo independiente de estos elementos, y, aunque no ha sido definida nunca, se la puede considerar como una pieza capital del «dato» tradicional en cristología.

Hay que reconocer, sin embargo, que esta doctrina relega un poco al segundo plano la vida y la pasión del Salvador. Los padres latinos, al contrario, las ponen de relieve en la teoría llamada «mística». Jesús nos salva por sus méritos y por consiguiente por su pasión en primer término. «Aunque los misterios de la asunción de la carne (encarnación) y de la pasión sean igualmente admirables, con todo, dice San Ambrosio, la plenitud de la fe (en la economía de la salvación) reside en el misterio de la pasión» (*De Spir. Sto.* 3, 17). En esta perspectiva los actos del Salvador ocupan el primer puesto. En desquite, aparecen extrínsecos a los pecadores y dan a Cristo la figura jurídica de un sustituto: sufre y muere Él en lugar nuestro. Los padres latinos evitan este extrínsecismo jurídico gracias a la doctrina del cuerpo místico, que les debe sobre todo a San Agustín, tantas expresiones admirables. El Salvador y nosotros formamos un todo, como la cabeza y los miembros en el cuerpo. No se puede, pues, decir, que Cristo toma nuestro puesto, sino que somos nosotros quienes sufrimos, morimos y merecemos en Él. No hay sustitución

¹⁶ GREGORIO DE NACIANZO, *Oratio*, 45, 22, PG 361, 653; JUAN DAMASCENO, *De fide orthod.*, 3, 27, PG 94, 1096; cf. J. RIVIÈRE, *Le dogme de la rédemption, Études critiques et documents*, p. 146-240.

¹⁷ Cf. J. GROSS, *La divinisation du chrétien d'après les Pères Grecs*, París 1938.

donde hay una identidad. «Ellos son yo», dice nuestro Salvador al hablar de nosotros ¹⁸.

Por desgracia la teología clásica de la redención que se construirá sobre las nociones jurídicas de mérito y de satisfacción no sólo ignorará prácticamente la doctrina griega de la deificación por la encarnación, sino que empobrecerá sus propias fuentes latinas por no sumergir estas nociones en las aguas vivificantes de la doctrina latina del cuerpo místico.

4. La redención en la tradición teológica.

La edad patristica posee, desde los orígenes, todos los temas de la soteriología actual. Pero falta hacer de ellos la síntesis en verdadera «teología». Es la obra de la Edad Media.

San Anselmo.

San Anselmo (1033-1109) imprime a la soteriología un movimiento decisivo. En el *Cur Deus homo*, «el primer teólogo filósofo» (Bainvel), desembarazándose de la fantasmagoría de los derechos del demonio, organiza la doctrina en torno a la noción de «satisfacción». Pretende demostrar, «por razones necesarias», cómo en la situación de culpabilidad en que la humanidad se encontraba, se imponía la encarnación redentora.

Su argumentación es sencilla. El pecado humano, que es esencialmente la violación del honor debido a Dios, es infinito. Exige pues, de suyo, una compensación, una «satisfacción», infinita. Ahora bien, el hombre pecador es radicalmente impotente para dar tal satisfacción. Dos soluciones son posibles: o Dios abandona al hombre a su desdicha merecida y renuncia a su plan primitivo, o perdona pura y simplemente al hombre. Pero por una parte, Dios quiere mantener su plan inicial; entonces debe salvar al hombre; por otra parte, no «conviene» que perdone sin exigir reparación adecuada. Puesto en estos términos, el problema no puede tener otra solución que la intervención de un salvador, hombre y Dios. Su muerte, puesto que es voluntaria y libre, perfectamente supererogatoria por parte de un ser inocente, repara infinitamente el pecado del hombre y adquiere en Cristo, para nosotros, un mérito infinito.

La originalidad de esta soteriología radica en la introducción del concepto de «satisfacción». No le impide, por tanto, ser tradicional, porque el concepto de satisfacción no es más que la transcripción científica de nociones sencillas de la Escritura: sacrificio, expiación, reconciliación. Pero este concepto, tomado del derecho, va a orientar la teología católica de la redención hacia un abuso de conceptos jurídicos en que perderá el sentido de los valores interiores de la salvación. La redención se presenta bajo el aspecto de una especie de contrato, de compraventa entre Dios Padre, ofendido, y el Hijo, víctima: para reparar la injuria sufrida por el Padre, el Hijo padece

¹⁸ SAN AGUSTÍN, *In Iohan. trac.*, 108, PL 35, 1916; cf. E. MERSCH, S.I., *Le corps mystique du Christ*, París 1936.

y muere. La pasión y la muerte corporal del Salvador pasan así al primer plano de la economía redentora con detrimento de sus estados interiores de obediencia y de amor.

Por otra parte, esta pasión y esta muerte deben su poder satisfactorio a su característica de supererogación. Revisten con esto un poder salvífico que les es propio pero que desborda del conjunto de la vida de Cristo, de la que más tarde, sin embargo, se complacerá en reconocer la eficacia salvadora del menor de sus actos. Este abuso de lo jurídico se basa, en el crédito, aquí fuera de lugar, concedido a la lógica racional, y sobre la pretensión de demostrar el dogma. San Anselmo se ha dejado llevar de ciertas imágenes — que durarán por lo demás largamente — que, aún no siendo pueriles como la de los derechos del demonio, no respetan lo suficiente el misterio.

El *Cur Deus homo* es, a pesar de todo, una obra poderosa, cuyo pensamiento ha sido decisivo en el desarrollo ulterior del dogma.

De San Anselmo a Santo Tomás de Aquino.

La confianza de San Anselmo en la razón se encuentra de nuevo en Abelardo, sin el contrapeso, desgraciadamente, de un sentimiento religioso semejante. Sin embargo, hecho curioso, este racionalismo se emplea, en Abelardo, en revalorizar las realidades subjetivas de la pasión. Cristo nos salva, no poniendo un acto eficaz, sino dándonos una lección de amor. Nuestra salvación depende de la docilidad a esta lección. El misterio de la redención es un misterio de *pedagogía*. Encontraremos muchas veces en adelante este concepto que elimina radicalmente la teoría de los derechos del demonio. Pero Abelardo va más lejos, demasiado lejos: no sólo el demonio no tiene derecho sobre nosotros, sino que no recibió poder de Dios para nuestro castigo. En consecuencia, el Salvador no ha tenido que «librarnos del yugo del demonio». El demonio no podría impedirnos comprender la lección de amor que viene de la cruz y corresponderle por nuestro amor.

Las teorías de Abelardo fueron condenadas en 1140, en el concilio de Sens (Dz 371). El pensamiento ortodoxo se reafirma en el sentido de la tradición — Jesucristo nos salva no sólo por su ejemplo, sino por un lazo misterioso, real, de su pasión, con nosotros — y se adhiere en conjunto en la teoría anselmiana de la satisfacción. Guillermo de Auvernia después, en la primera escuela franciscana, Alejandro de Hales, San Buenaventura, aprenden de nuevo esta teología, pero las «razones necesarias» de San Anselmo, las sustituyen por la idea de «conveniencia». Más cuidadosos en respetar la trascendencia de las razones de Dios y la libertad de sus iniciativas en las modalidades de la salvación, renuncian a los imperativos de una lógica demasiado humana.

Santo Tomás de Aquino (1225-1274).

El pensamiento del doctor angélico parece constante desde el *Comentario a las Sentencias*, al principio de su carrera doctrinal. No ofrece nada profundamente nuevo en relación con San Anselmo:

el contenido del *Cur Deus homo* es simplemente trasladado del registro de las razones «necesarias» al de las «conveniencias».

A falta de una creación personal, la aportación singular de Santo Tomás, aquí como en tantas otras cuestiones, es la síntesis poderosa en la que recoge y organiza los elementos dispersos de la teología. Tal síntesis está construida con la ayuda de las nociones, puestas en su punto, de *mérito*, *satisfacción*, *sacrificio*, completadas con la noción propiamente tomista de la *eficiencia* (S. T. III, q. 46). Cristo nos salva de doble manera. «Moralmente»: por su pasión y por su muerte nos merece la salvación, satisface y se ofrece en sacrificio por nosotros y en lugar nuestro; «físicamente»: en su humanidad paciente, moriente y triunfante, nos transmite efectivamente la gracia de Dios. En cuanto a la idea de «rescate» queda en segundo plano y es variada de toda referencia a los pretendidos derechos del demonio (III, q. 49, a. 2).

La pasión y la muerte de Cristo tienen, en esta cuádruple modalidad, la parte preponderante de nuestra salvación, pero no la exclusiva, como en San Anselmo. Por su vida entera Jesús merece, satisface y se ofrece por nosotros y nos transmite la gracia. La menor de sus actividades posee un valor verdaderamente infinito por el hecho de la persona infinita que lo inspira. Es necesario elevarse a este doble principio interior, humano y divino, para comprender el poder que poseen todos los elementos de la gesta redentora.

Después de Santo Tomás.

Después de Santo Tomás apenas merece citarse otro nombre que el de Duns Escoto. El esfuerzo original del «doctor sutil» consiste con frecuencia, en tomar la alternativa de las tesis de Santo Tomás. Para Santo Tomás el pecado reviste una especie de infinitud en razón del carácter infinito de Dios ofendido y ésta es la causa, en el plan de la redención, tal como ha sido de hecho concebida por Dios, por la que es preciso que el Salvador pueda presentar méritos infinitos. Es el caso de Cristo. Sus méritos son infinitos por razón de su persona divina y de su caridad. Duns Escoto no ve aquí más que «denominaciones extrínsecas». El pecado no es verdaderamente infinito, pues procede de un ser finito, los méritos de Cristo tampoco lo son, porque el mérito es la propiedad de un acto humano, finito. No puede hablarse aquí más que de una libre decisión de Dios que acepta estos méritos, de tal forma libre, que si Dios lo decide así, un hombre cualquiera podría ofrecerle por la humanidad entera una satisfacción aceptable.

Henos aquí, lejos de San Anselmo. Pero no es en beneficio del respeto guardado por Santo Tomás, de la libertad soberana de Dios, y sí en detrimento de la verdad. Si nosotros somos salvados, no es a Cristo a quien se lo debemos realmente, sino a una simple decisión de Dios. Este «extrínsecismo», tan extraño a la tradición, empobrece sensiblemente el dogma.

Se vuelve a encontrar aquí y allá, en los teólogos de los siglos siguientes, el pensamiento de Duns Escoto. Por ejemplo en el ocasio-

nalismo de Malebranche: Jesús no es otra cosa que la causa ocasional o distributiva de los verdaderos «bienes»¹⁹. Dos escuelas dividen en adelante a los teólogos que apenas tienen otra cosa que agitar sino «cuestiones de escuelas», de interés secundario: malicia del pecado, necesidad de una satisfacción adecuada, valor de la satisfacción de Cristo²⁰. Por encima de las escuelas, la Iglesia estima encontrar en la doctrina de Santo Tomás la mejor expresión científica que corresponde a su inteligencia del dogma.

5. La redención en la liturgia y en la piedad.

Si las expresiones canónicas y aun patristicas de la redención son, en conjunto, bastante limitadas, su expresión vivida en la Iglesia y en las almas nos compensa con largueza. Debiéramos haber expuesto antes el lugar «liturgia» si no lo hubiésemos reservado para presentarlo aquí como una especie de síntesis de las fórmulas ya consideradas.

En los primeros siglos conviene señalar, ante todo, el testimonio de vida cristiana que habla de una manera singularmente conmovedora por la sangre de los mártires. El martirio, imitación perfecta de Cristo crucificado, es la profesión terminante de la fe del cristiano en la redención que le salva. «Yo sufro, escribe San Ignacio de Antioquía, para asociarme a su pasión, y es Él quien me da la fuerza, aquel que se ha hecho completamente hombre» (*A los esmirnios* 4).

A partir del siglo VIII, aparece en la liturgia una devoción muy particular por la pasión. Hasta entonces la pascua es la única fiesta, y se asocian en un mismo e indivisible misterio la pasión y la resurrección del Salvador: misterio pascual y misterio del bautismo. No se piensa en solemnizar los días que la preceden por la evocación particular de la pasión. Pero entonces se rompe esta unidad y la «semana santa» se organiza y dramatiza, poco a poco, para alcanzar un esplendor perdido hoy día. Esta liturgia alcanza su apogeo en el siglo XV; es la época en que Arnould Greban lleva el misterio de la pasión al teatro, bajo el pórtico de las iglesias, en que los fieles comienzan a recorrer «el camino de la cruz», y a hacer sus devociones en las tumbas de las que algunas son célebres²¹. Las fiestas de la pasión se multiplican: invención y exaltación de la cruz, fiestas de la preciosa sangre, de la corona de espinas, de la lanza y los clavos, etcétera. El culto de la cruz y del crucifijo, que a partir del siglo X son objetos de prácticas de adoración, se extiende irresistiblemente y, en el siglo XVI, el crucifijo doloroso, que ha sustituido a la imagen hierática de la antigüedad y del oriente, está presente en todas las partes, en la vida religiosa pública y privada.

En la edad patristica, salvo algunos casos aislados, se iba más espontáneamente al Verbo divino a través de la santa humanidad

¹⁹ *Médit. chrét.*, médit. 14, n.º 10, édit. H. Gouhier, 1938, p. 81.

²⁰ Cf. SUÁREZ, *De Incar.*, disp. 4, sect. 3-12, éd. Vives, t. XVII, p. 55, 186.

²¹ Cf. E. MALE *L'art religieux en France à la fin du Moyen-Age*, Colin, Paris 1925, p. 133 ss.

del Salvador; ahora, sobre todo desde San Anselmo en el siglo XI, se esboza un sentimiento nuevo cuyo testimonio es la devoción a las cinco llagas. San Bernardo, en el siglo XII, le da gran fuerza con la devoción al corazón herido de Cristo, de la que serán herederas Santa Gertrudis, Santa Matilde y Santa Brígida. En el siglo XIII las órdenes mendicantes de Santo Domingo y San Francisco le dan con sus estigmatizados un impulso decisivo. La devoción a la pasión toma un contorno de ternura humana en el alma franciscana, con San Francisco de Asís, San Bernardino de Siena, Santa Ángela de Foligno, mientras que se traduce bajo una forma un tanto diferente en la escuela dominicana, con el beato H. Susó, Taulero, Santa Catalina de Siena. Entonces viene también el autor de la *Imitación de Cristo* (libro 2 cap. 1 y 12) que hace «la síntesis de toda la espiritualidad cristológica de la Edad Media» (P. Pourrat) y que prosigue por otra parte la piedad ardiente de Santa Teresa de Ávila (*Vida* c. 9 y 12) o la contemplación teológica de un Chardon, en el siglo XII (*La cruz de Jesús*). El alma doliente de Pascal escribe con letras de fuego «el misterio de Jesús», mientras que la piedad metafísica y serena de Bérulle cultiva «el interior» del Salvador, sus «estados», abriendo así la vía a la gran devoción del sagrado corazón, cuyos héroes serán San Juan Eudes y Santa Margarita María. Esta devoción no es otra cosa que una forma de la devoción a la pasión, pues este corazón es el corazón herido del crucificado. Mientras que en el púlpito oradores ilustres, como Bossuet y Bourdaloue, se entregan a excesos oratorios sobre Cristo reprobado y castigado por Dios, ella atrae la atención de las almas sobre el misterio de los misterios: el amor redentor. En adelante, es aquí, a «este corazón que tanto ha amado a los hombres» adonde el alma cristiana se dirige por instinto.

6. La redención en el arte.

El arte es un testimonio particularmente elocuente de la fe, a través de la piedad, su inspiradora inagotable y variada. Ahora bien, es de notar que los primeros cristianos no han representado apenas a Cristo en la cruz, sino más bien a Cristo triunfante. Tal vez trataban de evitar a su Maestro crucificado las injurias paganas de que tenemos ejemplo en los grafitos del Palatino, donde se ve a un cristiano adorando a un crucificado con la cabeza de asno, y en las burlas de Celso²². Quizá también el origen de este hecho es cierto docetismo. En todo caso tenemos que la imagen de Cristo en la cruz será la imagen solemne que conocemos con el nombre de «Cristo bizantino». Hay que esperar a la edad media latina para ver al Cristo humano y doloroso, que nos es familiar, ocupar la cruz. Lo debemos sobre todo a la influencia de San Francisco de Asís. Esta imagen, cuyo patetismo llegará a alcanzar el espléndido horror del Grunewald de Colmar, evoluciona hacia un insoportable amaneramiento. A lo largo de esta evolución, irá sobrecargándose de representaciones

²² Cf. P. DE LABRIOLLE, *La réaction payenne*, París 1935, p. 174.

dramáticas con frecuencia grandiosas, a veces de gusto discutible. El siglo xv se apasiona por el tema inspirado en los teólogos y místicos, del crucificado fuente de vida, o del crucificado en el lagar místico. Se encuentra a menudo en esta época una composición de intención teológica evidente: Cristo en la cruz reclinado en los brazos del Padre eterno dominado por la paloma del Espíritu Santo, o también Cristo muerto sobre las rodillas de su Padre. Es, por último, la época en que se extiende el culto de la santa faz ²³.

7. Las herejías y el magisterio.

El dogma de la redención se ha desarrollado, en conjunto, de manera pacífica. Hay que esperar largo tiempo las herejías formalmente soteriológicas que activaron el movimiento del dogma. Los primeros errores que encuentra el historiador son de orden cristológico general: errores docetistas, de origen maniqueo. Niegan la realidad de la carne del Salvador, y por consiguiente, de su pasión y de su muerte. Errores de los gnósticos, que niegan la realidad objetiva de la pasión; Cristo nos salva, según ellos, no por sus acciones sino por su doctrina y su ejemplo.

El *pelagianismo*, al final del siglo v, pone en litigio el dogma de la redención. Pudiendo el hombre por sus solas fuerzas personales asegurar su justificación, la redención por la muerte de Cristo se hace inútil. El *nestorianismo*, en el siglo v, «divide» a Cristo en dos personas, y poniendo la pasión a cuenta de la persona humana, despoja a esta pasión del poder salvador que le viene de la divinidad del Verbo. El *predestinacionismo* de Gottschalk, en el siglo ix, niega la universalidad de la eficacia redentora de la pasión: Jesucristo murió sólo por los predestinados (Dz 318). Error copiado en el siglo xvii por Jansenio (Dz 1096, 1294), en el siglo xviii por Quesnel (Dz 1382).

En el siglo xii Abelardo no quiere ver en el misterio de la cruz otra cosa que un ejemplo de amor, sin eficacia alguna objetiva: concepto copiado en el siglo xvi por el *socinianismo*, secta disidente del protestantismo. Dios nos salva por un simple perdón, independientemente de la pasión, que es un testimonio de amor sin eficacia objetiva sobre nuestros pecados. Si hay faltas que expiar, corresponde a cada uno el hacerlo por cuenta personal. No es posible que Cristo las expie por nosotros, porque la expiación adecuada debería ser eterna y renovarse tantas veces cuantos pecadores existen.

El socinianismo era en el fondo una reacción contra las tesis extremas del *protestantismo ortodoxo* primitivo. Según sus doctores, la redención por la pasión sangrienta es necesaria y excluye toda colaboración por parte nuestra. Tal colaboración implicaría, en efecto, la insuficiencia de los méritos y de la satisfacción del Salvador. Además, esta colaboración es imposible. Radicalmente pecadores, incapaces de cualquier acto virtuoso, ¿qué mérito podíamos aportar

²³ Cf. Germaine MAILLET et BROUSOLE, *Le Christ, encyclopédie populaire*, 1932, p. 879-976; G. DE JERPHANTON, *L'image de Jésus-Christ dans l'art chrétien*, en «La voix des Monuments», p. 11.

al pie de la cruz? En virtud de este pesimismo absoluto, que nos priva de la esperanza de una conversión interior verdadera, la pasión no nos salva más que por una atribución jurídica, exterior, de los méritos de Cristo. Permanecemos lo que somos, pero Dios tiende sobre nuestras manchas el manto de la sangre de Cristo.

La imputación jurídica que se nos hace de la satisfacción de Cristo es el corolario de la teoría de la sustitución. Cristo en la cruz es pura y simplemente el sustituto de los pecadores, hasta el punto que no basta decir con San Ambrosio: «Él satisfacía en lugar de nosotros», es preciso decir: «Él ha sido verdaderamente castigado». No se le puede considerar, dice Lutero, «como una persona privada, inocente, sino como un pecador que tiene sobre sí y lleva el pecado de Pablo, de Pedro, de David». Así, Cristo debe morir. Véase qué palabras presta Lutero al Padre cuando envía a su Hijo al mundo y le carga con nuestros pecados: «sé Pedro el renegado, Pablo el perseguidor, David el adúltero; sé este pecador que comió la manzana del paraíso; sé la persona que ha cometido los pecados de todos los hombres. Por consiguiente tú tienes que pagar y satisfacer por todos ellos. Viene pues la ley y dice: yo le encuentro pecador, y de tal género, que ha tomado sobre sí los pecados de todos los hombres y yo no veo pecado fuera de Él: es necesario pues que muera en la cruz. Entonces se precipita sobre Él y le lleva a la muerte. Por este medio, el mundo es liberado y purificado de sus pecados»²⁴.

Esta tétrica soteriología se funda en la idea de una expiación inexorable que no deja lugar al amor. Mientras que la teoría católica de la «satisfacción vicaria» supone en Dios y en Cristo un amor por encima de todo otro motivo, la concepción protestante de la expiación sólo supone en Dios una justicia implacable.

Frente a tales doctrinas se comprende la reacción del *protestantismo liberal* que tiene sus orígenes en Kant y Hegel. Interpretan éstos el dogma cristiano filosóficamente presentando a Cristo redentor como el símbolo y el acontecimiento supremo de la humanidad en su esfuerzo por librarse del mal. Éste es también el aspecto que da al Salvador, con matices muy variados, el subjetivismo protestante que sucede, históricamente, al racionalismo kantiano y hegeliano. Schleiermacher, representante notable de este protestantismo, interpreta el dogma en función de la experiencia religiosa. Esta experiencia se resume en el conflicto que nos desgarran entre el atractivo de Dios y el atractivo de lo sensible. Cristo nos libera de esta lucha, en el sentido de que realiza en Él la plenitud de la conciencia de Dios y de la libertad con respecto al pecado y tiene el poder de comunicar a sus fieles esta experiencia perfecta.

Aquí no es cuestión ya de expiación, de sustitución: al racionalismo frío y verdaderamente escandaloso de los dialécticos primitivos ha sucedido un sentimentalismo pietista que se sitúa fácilmente en la línea de la *fides sola* de Lutero. Vista por el protestantismo antiintelectual y antidogmático, pero animado de un sentido moral y religioso profundo de un A. Sabatier, de un A. Réville, la obra de Jesús

²⁴ Citado por L. RICHARD, *Le dogme de la rédemption*, p. 130.

consistió en realizar, en el individuo y en la sociedad, la actitud de dependencia que condiciona la eficacia del perdón divino. La muerte de Jesús es una llamada patética, dirigida a nosotros, para que nos pongamos en esta disposición. Jesús no es más que un hombre, pero en Él, el amor de Dios se ha revelado de modo elocuente. Su pasión y su muerte son consecuencias de nuestras faltas en virtud de la solidaridad humana general. Jesús está en el caso de los mártires, víctimas inevitables de los malos, como lo ha sido Sócrates, por ejemplo, pero infinitamente más y mejor.

El esfuerzo del protestantismo liberal tiende, como se ve, a desprender el dogma de la redención de todo su aspecto mítico y jurídico para no retener más que el significado moral: llamada a la misericordia de Dios, fuente de nuestra salvación. Por desgracia, cuanto de justo y sano contiene la crítica liberal del antiguo concepto de expiación, cuyos excesos se hacen patentes a la conciencia religiosa, está viciado por el subjetivismo que la inspira.

Los excesos de este subjetivismo han provocado un movimiento vigoroso de restauración dogmática. Su más ilustre representante es el gran teólogo contemporáneo Karl Barth. Él acusa a la teología protestante de haber «recaído fatalmente, y de muchas maneras, en el concepto pagano que los padres de la Iglesia, en los primeros siglos, habían combatido legítima y victoriosamente...» Esta «gran catástrofe teológica y eclesiástica» no se habría producido si no hubiese desaparecido la fe en el único Hijo de Dios «bajo un farrago de interpretaciones sedantes»²⁵. Un católico puede comprobar con gozo su conformidad con K. Barth sobre gran número de puntos esenciales. Sin embargo subsiste un malestar. Procede de su anti-intelectualismo intransigente, inspirado por el pesimismo calviniano rígido en que se encierra. En lo que concierne al dogma de la redención, este malestar reside en el determinismo agobiante que la doctrina calvinista de la predestinación impone en el desarrollo del drama de nuestra salvación en Cristo. Por ninguna parte aparece la realidad, no obstante esencial, de este drama: el amor. Todo está regido por la implacable soberanía de Dios.

No es ciertamente en el *modernismo*, católico o protestante, donde Karl Barth, su adversario resuelto, podría descubrir la noción exacta del amor de Dios. El modernismo, para el que la certeza religiosa no tiene otra base que la experiencia religiosa, disuelve literalmente el dogma de la redención. Primeramente, Cristo no es Dios en la realidad histórica, sino solamente en la fe de sus discípulos; en cuanto a Él, no es más que un hombre. Es por tanto, ilusorio, hablar del precio salvador de su pasión. Además, se asegura (Loisy), Jesucristo no ha pensado en morir para expiar nuestras faltas. La doctrina de la muerte expiatoria de Cristo es creación de San Pablo. El progreso de las ciencias exige que se reforme la doctrina cristiana sobre la redención y algunos otros puntos²⁶.

²⁵ *Credo*, trad. franc., 1936, p. 67.

²⁶ Cf. Encicl. *Pascendi* de Pío X, Dz 2076, 2094, y Decreto del Santo Oficio del 4 de julio 1857, propos. 38 y 64, Dz 2038, 2064.

Pertenecerá a los exegetas católicos, con los textos en mano, mostrar el origen evangélico de la doctrina tradicional. Lo harán victoriosamente. En cuanto a la ciencia, cuyo progreso nos obligaría a no reconocer sino un «símbolo», y no una «verdad absoluta, indestructible», en la necesaria expiación del pecado por la muerte de un justo, la teología concede que es preciso dejar cierto lugar al símbolo. Mantiene, sin embargo, la realidad fundamental de la muerte expiatoria y la verdad esencial de la satisfacción porque esta muerte está al servicio de un amor y esta satisfacción es un efecto del amor. Al igual que el dogmatismo de Karl Barth, el modernismo no ha tenido en cuenta el amor, en su inspiración y en sus actos, para penetrar en la intelección del misterio.

Esta laguna dolorosa es sin duda la sanción, al mismo tiempo que el principio, de todos los errores que conciernen al dogma de la redención, comprendidos los que consisten en no querer restaurar sino el valor del amor contra los conceptos excesivamente jurídicos de la salvación. Para alcanzar el misterio, la verdad dogmática está atenta, a la vez, a los sentimientos del alma del Salvador y a los valores objetivos de sus sufrimientos y de su muerte. De estos componentes disociados por las herejías, la teología católica, atenta a las reacciones saludables de la Iglesia, se afana en formar la síntesis armoniosa.

Veamos, pues, antes de seguir adelante, algunos de los cánones en los que la Iglesia no cesa de afirmar su fe.

«Bajado del cielo para nuestra salvación», Jesús ha venido para «reparar» nuestra naturaleza perdida por Adán, dice el II concilio de Orange, en 530 (Dz 194), para «librar al género humano», añade el II concilio de Toledo en el 675 (Dz 282). Es el único mediador que nos arranca del demonio, precisa el decreto a los jacobitas del concilio de Florencia en el 1411 (Dz 711). Con ocasión de esta o la otra herejía, el magisterio precisa su papel: contra los pelagianos, el concilio de Cartago, en 418 (Dz 103-104) muestra al Salvador en el centro de la vida religiosa individual: por Él nos vienen las gracias que necesitamos, no sólo para el conocimiento, sino también para la acción. En varias ocasiones, en el concilio de Quiercy, en 853 (Dz 318-319), contra los jansenistas, en 1690 (Dz 1204-1205) y contra Quesnel en el 1713 (Dz 1380, 1382), la Iglesia enseña por otra parte la universalidad de la redención: el Salvador domina la religión de toda la familia humana porque ha muerto por todos los hombres.

Jesús nos salva al precio de su sangre, afirma el III concilio de Valencia en el 855 (Dz 323). Pero esta imagen no debe hacernos olvidar que el principio de nuestra salvación está en el amor del Salvador que muere «espontáneamente» (II concilio de Constantinopla, en 553, Dz 215; I Concilio de Letrán en 649, Dz 255). En fin, es su divinidad la que confiere a su pasión, incluso a la menor gota de su sangre, una eficacia infinita, como escribe Clemente VI, en 1343 (Dz 550), porque es «uno de la Trinidad» siguiendo la expresión de los orientales (Juan II, en 534, Dz 201; II concilio de Constantinopla, Dz 223).

La Iglesia ha dado la suma de su doctrina sobre la redención en el *concilio de Trento*, de 1545 a 1563, en los firmes y amplios capítulos, y los cánones que les acompañan, de las sesiones 5, 6 y 22 (Dz 787, 793, 938). Nosotros, pecadores, somos impotentes para justificarnos, ya sea por la naturaleza o por la ley. No tenemos más que la justicia de Cristo (Dz 793-794). El padre de las misericordias (Dz 799) es «*causa eficiente*» de nuestra salvación. En cuanto al Salvador, el concilio enseña, contra el socinianismo, que su papel no es sólo de orden ejemplar: Jesús es la *causa meritoria* de nuestra salvación en su pasión. A su actividad meritoria se añaden la *satisfacción* que presenta a su Padre por nosotros sobre la cruz (Dz 799 y sesión 19, Dz 904-905, a propósito del sacramento de la penitencia) y el *sacrificio*, al cual es idéntico el de la misa (Dz 938-940, 951). A esto se añade también la influencia de la cabeza sobre sus miembros, influencia que precede, acompaña, y sigue a sus actos virtuosos y les hace meritorios (Dz 809). Esta doctrina implica el repudio del concepto protestante de la justificación por simple atribución — la justicia de Cristo nos vale una verdadera satisfacción y una renovación interior (Dz 792 y 820) — y la afirmación de nuestra facultad de merecer y de satisfacer personalmente sin rebajar los méritos infinitos o la pasión única del Salvador (Dz 809 y 906). Es confirmada por Pío V contra Bayo (Dz 1059). Una de las particularidades de la soteriología de Trento, de inspiración tan fundamentalmente tradicional, será el uso de las nociones sabias de mérito y sobre todo de satisfacción.

En la época contemporánea, la enseñanza del magisterio, con preferencia a las consideraciones dogmáticas, se dirige más bien, a los aspectos espirituales del misterio, donde se condensan el pensamiento y la piedad seculares de la Iglesia hacia su Salvador: sacerdocio y realeza de Cristo, caridad de Cristo, culto del sagrado corazón. A la reflexión polémica de los teólogos, suscitada por la herejía, sucede la meditación sabrosa de las almas, y el análisis del misterio cede el lugar al descubrimiento de sus fuentes: «el excesivo amor» del Padre y la ternura «hasta el fin» del Hijo con los pecadores ²⁷.

II. TEOLOGÍA DEL MISTERIO DE LA REDENCIÓN

Nos inspiramos en la teología que nos parece la más rigurosa, la más fiel a la tradición y a la Escritura, la que mejor expresa la enseñanza del magisterio y que es, a nuestro juicio, la que Santo Tomás ha dado en la tercera parte de su *Suma Teológica*.

Cuatro temas fundamentales se ofrecen a la reflexión del teólogo: el Verbo encarnado nos ha salvado por vía de *mérito*, de *satisfacción*, de *sacrificio*, de *eficiencia*. La caridad es el alma de estas cuatro funciones, y es en el interior del cuerpo místico donde se obra la

²⁷ Cf. *Le Sacré-Coeur*, Textos pontificios comentados por el padre Galtier, S. I., París 1936.

comunicación del cuádruple efecto de la redención del Salvador a sus miembros los pecadores.

1. Las armonías del misterio de la redención.

Antes de pasar más adelante conviene captar las «armonías» del misterio de la redención, sus circunstancias más o menos necesarias o facultativas.

El hombre creado a imagen de su Dios, para glorificarle en un homenaje de amor, pretende igualarse a Él y le niega el sometimiento de su corazón. Esta rebelión, en la que algunos descubren la primera etapa del hombre en la conquista de su personalidad, es en realidad, al mismo tiempo que la suprema injuria infligida a Dios, la desdicha del hombre. Esta injuria pide una reparación, esta desgracia una cura: reparación onerosa, cura dolorosa. Pero, ¿qué burla tan horrible serían si no fueran la obra del amor! Ahora bien, este amor no puede ya el pecador hacerlo brotar de su corazón culpable de forma acepta a Dios. Aquí está el fondo de esta angustia cuya patética experiencia inspiró a los trágicos antiguos. Nosotros no podemos salir de ella sino con la ayuda del Salvador.

Salvador de los hombres culpables, Jesucristo puede serlo porque es hombre y Dios y Él no es culpable. Él une hipostáticamente, sin confundirlas ni alterarlas, ambas naturalezas, hostiles en este mundo por causa de nuestra alma rebelde, para reconciliarlas en Él. Por su sola presencia en medio de nosotros, nuestra redención está conseguida, porque Él es, en su misma constitución, en su psicología y en su vida, «el Redentor», antes de llegar a serlo por su función en ciertos momentos privilegiados. Estamos salvados desde el momento en que hay alguien entre nosotros para rendir eficazmente a Dios el culto que le es debido (Lc 2, 49), obedecerle hasta la muerte (Phil 2, 8), y «dar su vida en rescate de muchos» (Mt 20, 28). A Él nos hace Dios pertenecer, a Él «que se ha hecho, de parte de Dios, nuestra sabiduría, nuestra justicia, nuestra santificación, nuestra redención» (1 Cor 1, 30). «No hay salvación en ningún otro porque no existe bajo el cielo otro nombre que haya sido dado a los hombres por el cual podamos ser salvados» (Act 4, 12).

2. Necesidad o conveniencia de la redención.

Si Jesús es la única salida para nuestra desgracia, ¿es necesaria la redención? La dialéctica de algunos Padres parece concluirlo con seguridad. Tal San Atanasio, que escribe: «Era inconveniente que criaturas dotadas de razón y admitidas a la participación del Verbo perezcan y por la corrupción caigan en la nada. Porque no era digno de Dios que sus obras fuesen destruidas por el fraude del demonio... Si no hubiese creado al hombre nadie pensaría acusar a Dios de debilidad; desde el momento que lo ha hecho y creado para ser, sería absurdo que el hombre pudiese perecer y, peor aún, ante los mismos

ojos de su autor... Es cosa inconveniente e indigna de la excelencia de Dios»²⁸. El mismo razonamiento se encuentra en San Gregorio Magno²⁹ y en muchos otros. Se sabe cómo San Anselmo pensaba demostrar el hecho de la redención a partir de las exigencias de la justicia de Dios y de la insolvencia del hombre. Pero esta demostración es engañosa, porque nada obliga a Dios a conformarse con los imperativos de una justicia necesariamente concebida por nosotros a escala humana. En cuanto al sentimiento de culpabilidad en el corazón del pecador, y de la libertad recobrada en el alma del cristiano, no se puede deducir de ello el hecho histórico de la redención, ni el hecho intemporal de la voluntad salvífica de Dios. La universalidad de la práctica del sacrificio sangriento y la necesidad del perdón no pueden probar sino la permanencia de ciertos sentimientos en el corazón del hombre.

Si, en contra de los dialécticos demasiado confiados en los recursos de la lógica humana, y de los tradicionalistas, intérpretes afanosos de los hechos religiosos, la razón no tiene ningún medio para probar la existencia de una redención divina, en desquite, la razón es sensible a las *conveniencias*, divinas y humanas.

La razón, se asegura, protesta contra la imagen que el dogma de la Cruz nos da de Dios: un tirano sanguinario, que, teniendo plena facultad de perdonar simplemente, prefiere utilizar el aparato de una justicia salvaje y resarcirse sobre un inocente. La razón natural protesta también contra la idea de un cambio o de una debilitación en la voluntad de aquel que es inmutable en sus designios como en su naturaleza y que no podría arrepentirse de lo que ha hecho ni perdonar lo que debe ser castigado. ¿Quién es «este Dios — dice J. Turnel — que hace morir a Dios para aplacar a Dios»?³⁰. La razón del creyente invita a los defensores de «la razón» a un poco de modestia: «vuestros caminos no son mis caminos, dice el Señor, ni vuestros pensamientos mis pensamientos» (Is 55, 8). La justicia más rigurosa, que exige el perdón divino, puede ser la revelación más elocuente del amor, pues en Dios siempre la misericordia precede a la justicia.

La soberana inmovilidad de Dios no podría ser quebrantada por ningún mérito, por ningún derecho de su criatura, pues al «coronar sus méritos corona sus propios dones» (II concilio de Orange). Si Dios muere, en la naturaleza asumida por Él, es porque nosotros, pecadores, miembros del Salvador, morimos en Él. En fin, «aplarar» a Dios, ¿quién ignora que esto no significa que haya alguna «pasión» en Dios? Significa solamente que Dios se ocupa de nuestros intereses y quiere su realización.

Por más que reflexione sobre la economía de la redención, la razón del fiel no ve en Dios sino libertad absoluta, iniciativa total, ninguna «necesidad» anterior a su voluntad. Dios puede salvar y no salvar al pecador sin lesionar ninguno de sus atributos: sólo Él es el juez

²⁸ *De Incarnatione Verbi*, 6, PG 25, 108.

²⁹ *Moralia*, 17, 20, PL 76, 32-33.

³⁰ *Hist. des dogmes*, t. 1, p. 450-455.

de la razón última de sus actos, que es su gloria. Hay en esta economía una necesidad, pero es consecutiva a una decisión divina «hipotética»: en la hipótesis en que Dios decide salvar al mundo y salvarlo, no sólo por vía de perdón, sino también por una satisfacción adecuada, es necesario que intervenga un salvador suscitado por Dios mismo, inocente y Dios, amante y obediente hasta la muerte.

¿Por qué Dios elige este plan de salvación entre otros igualmente posibles? ¿En qué asegura más su gloria? Sólo Dios lo sabe. Nosotros tan sólo podemos decir, con San Ireneo, que «la gloria de Dios es el hombre vivo». Dios se glorifica en sus criaturas beatificándolas en sí mismo, su felicidad es su gloria. Puesto que Dios no puede de ningún modo aprovecharse de sus obras, sólo el provecho del hombre inspira su elección. También por preocupaciones de pedagogía humana se explica la economía de la redención tal como Dios la ha concebido. Ella nos revela lo que menos hubiésemos comprendido en otra disposición de las cosas: la desmesura del pecado y la infinita justicia de Dios. A la vez nos ha revelado la misericordia infinita, «el amor excesivo» de Dios al hombre. Por la reparación que exige de nuestras faltas, y la cooperación que espera de nosotros sobre la cruz del Salvador, Dios nos descubre la importancia que atribuye a nuestra actividad, la sublime idea que tiene de nuestra grandeza — «¡reconoce, oh cristiano, tu dignidad!», dice San León — y el soberano respeto que nos guarda a pesar de las injurias recibidas.

En esta economía brilla la incomparable y omnipotente sabiduría de Dios: utiliza incluso el mal por Él previsto, permitido, integrado en su plan, para honor de su nombre y provecho nuestro. Así, la redención no es la restauración subrepticia de una obra malograda: lo que Dios había creado maravillosamente en su origen, lo ha recreado más prodigiosamente aún en el Salvador.

En la doble perspectiva, humana y divina, en que se sitúa el drama de nuestra salvación, la meditación puede abrir muchas avenidas a través de la profundidad del misterio, pero todas parten de una voluntad divina absolutamente gratuita y trascendente a nuestras razones. Cualquiera que tomemos, jamás nos conducirá a la justificación de los proyectos y de la conducta de Dios. Las «conveniencias», las armonías del misterio, pueden cautivar las almas que siguen ya al divino «corega», como llama a Cristo Clemente de Alejandría, pero no pueden decir si ha venido a aquellos que le buscan aún.

3. El hecho histórico de la redención.

La voluntad eterna de salvación de parte de Dios se realizó en un episodio dramático de la historia humana. Sobre el héroe y los actores diversos de este drama, debe concentrarse, no nuestra curiosidad indiscreta, sino nuestra atención religiosa.

Los ¹⁴sufrimientos del Salvador.

La inmensidad del sufrimiento de Cristo trastorna nuestra sensibilidad, estimulada más todavía por los escritos de los autores espi-

rituales, los esfuerzos de los predicadores, las representaciones patéticas de los artistas. Si la teología se inclina sobre este sufrimiento con más serenidad aparente, no debe ocultarnos que la sobriedad de sus análisis, más conmovedora que los efectos oratorios o literarios, penetra más lejos en el misterio (cf. ST III, q. 46, a. 4).

La teología no piensa que el Salvador haya debido hacer, ni que haya hecho, en su pasión, la experiencia de todos los sufrimientos humanos posibles. Por refinado que haya podido ser el suplicio de la cruz, los recursos de que dispone hoy la crueldad de los hombres, permiten aventajarlos ampliamente, lo sabemos... Así pues hay un error en poner sobre los sufrimientos físicos un acento que pertenece, ante todo, a los del alma en un drama de rescate moral. No es menos verdad por eso que Jesús ha querido, para rescatarnos, someterse a una de las más atroces torturas. La crucifixión estaba ideada de manera que no dejase sin sufrimiento ningún punto del organismo. Por otra parte, para entrever la profundidad y la agudeza del sufrimiento en nuestro Señor, hay que pensar en la exquisita sensibilidad de su cuerpo tan puro, nacido de la Virgen María, extraño a las enfermedades que embotan nuestras sensaciones, abierto, al contrario, al máximo dolor por una voluntad que dominaba absolutamente todo el ser y le mantenía en la cima de la conciencia, mientras que en nosotros un dolor inhibe al otro y la voluntad se esfuerza en anestesiar todo sufrimiento.

En el corazón y en el alma de Jesús se concentró la totalidad del sufrimiento humano durante los tres días que fueron de una plenitud trágica. Conoció todas las penas que vienen de los hombres: de extranjeros y de compatriotas, de desconocidos y de los amigos más queridos, de los humildes y de los grandes. Conoció todas las penas que pueden asolar un corazón humano: la infidelidad de los amigos, la negación de uno, la traición de otro; las últimas afrentas a su reputación y a su honor de hombre: ser tildado de mentiroso, puesto al desnudo ante sus compatriotas; en fin, el pesar universal en que se disuelve el ánimo, y para acabar, el aparente abandono de su Padre. En medio de este océano de horrores, del que Grünewald nos ha hecho una pintura excesiva, aunque preferible a tantas insipideces, el alma del salvador estaba sumergida en el gozo infinito, inamisible, de la visión beatífica. Los moralistas distinguen en nosotros la voluntad espontánea y la voluntad reflexiva. La primera no puede dejar de rechazar, por instinto, el sufrimiento bajo todas sus formas, porque no está en su poder captar sus fines; pero la voluntad reflexiva puede aceptar, hasta quererlo, este sufrimiento y hallar en él su gozo: el gozo del amor, dichoso de poder dar la prueba suprema. Éste es el gozo de los mártires: ningún mártir lo conoció como Cristo porque ninguno ha amado como Él.

Pero el gozo del Salvador era incomparablemente más potente, más radiante en su fuente más cierta: la visión de Dios. Este gozo es tal en los elegidos, que para ellos no hay lágrimas ni dolores posibles (Apoc 21, 4) y su carne misma es glorificada. Fue preciso por parte del Salvador que una voluntad especial detuviese la ola del

gozo: este gozo le habría sustraído a la posibilidad misma de sufrir. Aquí está la verdad profunda de este pensamiento de San Pablo: «Jesús, en vez del gozo que se le ofrecía, sufrió la cruz, sin hacer caso de la humillación» (Hebr 12, 2).

En el seno de la más profunda humillación permanece la unidad del ser y de la conciencia del Salvador. La persona divina del Verbo encarnado ha sufrido estas humillaciones y estos dolores mientras que en las regiones superiores de su alma ha conocido el supremo gozo humano de la visión.

Los actores de la pasión.

La redención es un drama que se desarrolla en muchos escenarios simultáneamente, siguiendo una cronología múltiple. Hay un escenario visible y otro invisible donde se urden los secretos eternos de este drama. En el escenario visible se mueven los hombres, en el invisible, la Divinidad. Entre ambos, el héroe del drama prosigue su papel. Parece arrastrado por el juego; en realidad es Él quien lo conduce y establece el lazo permanente entre estos dos mundos, hasta Él enemigos, ahora reconciliados por Él.

Lo que choca, en efecto, en el proceso de la pasión, es la libertad soberana con que el Salvador se desenvuelve, *sponte passum*, dice el concilio de Letrán (Dz 255; cf. 11 concilio de Constantinopla, Dz 215); sufre libremente. Varias veces afirma esta libertad: «Nadie me quita la vida, sino que yo la ofrezco por mí mismo; yo tengo el poder de darla y volver a tomarla: tal es el mandato que he recibido de mi Padre» (Ioh 10, 18). Libertad respecto a los hombres, sus verdugos: ellos no son más que instrumentos inconscientes. Libertad asimismo respecto de Dios, su Padre. Sin duda Jesús muere por obediencia — como convenía para reparar la desobediencia original — pero lejos de contrariar su libertad, esta obediencia es su expresión soberana, porque es en razón de lo que hay de más espontáneo en Él, de más libre, por lo que Jesús se conforma con la voluntad de su Padre: su amor a Él. Su obediencia no es puramente pasiva; Jesús no se contenta con dejar hacer, dirige Él eficazmente a los agentes de la ejecución y toma por sí mismo la delantera cuando «ha llegado su hora». «¡En pie, adelante!» (Ioh 14, 31).

A través y a causa de la obediencia de su Hijo, es pues finalmente al Padre a quien hay que reconocer como autor último de toda la economía de la salvación. El Padre, es decir, la Santísima Trinidad es indivisible (xiv concilio de Toledo, Dz 284). Es la Santísima Trinidad la que nos rescata y en ella el Verbo. Es necesario que nos remontemos hasta Dios para comprender en toda su profundidad la palabra de San Pablo: «Dios no ha perdonado ni a su propio Hijo, sino que le entregó por todos nosotros» (Rom 8, 32). En el misterio de las relaciones eternas de las tres personas, es donde el Hijo recibe todo de su Padre sin serle inferior en nada; a este misterio es necesario referirse para entrever el secreto de la libertad del Salvador «obediente hasta la muerte de cruz». Ni tal obediencia, sin embargo, ni tal voluntad de Dios a las que sirven las comparsas humanas

de la pasión, restan nada a la culpabilidad de éstas. Hay ocasión de apreciarla siguiendo la jerarquía de responsabilidades que asumen respectivamente aquellos que los teólogos de la Edad Media llamaban los *maiores*, los dirigentes, y los *minores*, la masa gregaria y ávida, o los intermediarios, como Judas.

Por detrás del decorado sangriento en el que las bajas pasiones humanas desarrollan en torno a Cristo una parodia de justicia, discernimos la voluntad de Dios de salvarnos y la obediencia amante de Cristo. Así, nos es imposible dar a este drama otro significado que el espiritual y religioso: la pasión es un misterio de amor redentor.

4. El poder redentor de la pasión.

Introducidos por el relato evangélico de la pasión en el alma del Salvador, ahora es el momento de intentar percibir las modalidades misteriosas de nuestra salvación por la pasión.

Diversos sistemas teológicos, más o menos felices, han procurado darnos una representación satisfactoria de la eficacia redentora de la pasión. La idea menos feliz es la de *castigo*. Jesús nos ha salvado por la pasión porque ha sufrido en nuestro lugar el castigo que nosotros merecimos. Este tema, caro a la antigua ortodoxia protestante y a muchos predicadores católicos, incluso un Bossuet o un Bourdaloue, ha sido justamente abandonado en nuestros días por el carácter odioso que da a la justicia divina y por la inconveniencia de una sustitución que olvida la inalienabilidad de la falta.

Otra explicación preponderante, ésta mejor, es la de la *expiación*. No, Cristo no ha sido objeto de una espantosa venganza de Dios, sino que es una ley general que el pecado se expía con el sufrimiento. En lugar nuestro, el Salvador sufre penas que son el equivalente de las que nosotros mismos deberíamos sufrir y que nos han sido perdonadas.

La debilidad de este sistema reside en la importancia excesiva que otorga al sufrimiento penal en detrimento de los valores morales implicados en el pecado y su reparación.

Sin que desconozca el aspecto físico y penal de la expiación, la teología de la *reparación* pone en primer plano los valores morales. Si la vida y la muerte de Cristo tienen poder de salvación, es a causa, ante todo, de su amor por su Padre y por nosotros y de la unión hipostática de su humanidad doliente con la persona del Verbo. Dotada así de un valor infinito, la pasión restablece, y superabundantemente, el equilibrio moral del mundo destruido por el pecado. Aunque el sufrimiento penal, físico y espiritual, ocupa en la pasión un puesto característico, es primeramente un drama de amor, y es por esto por lo que repara el pecado, si es verdad que el pecado es esencialmente una negativa de amor.

Por esta vía han conducido la teología de la redención los padres latinos. La pasión se presenta en ellos con un papel preponderante. Los padres griegos, al contrario, han preferido la idea de una reden-

ción cumplida con el solo hecho de la encarnación del Verbo. Es el tema sublime, de sabor platónico, de la divinización del pecador por la encarnación ³¹.

La divinización del pecador por la encarnación.

El deseo humano, que atormenta a la sociedad pagana, de unión con Dios — porque el hombre no podía ser dichoso más que siendo semejante y unido a Dios — está colmado en Jesucristo. Por la encarnación, el hombre, a quien su pecado separaba de Dios, es unido de nuevo con su Dios. La encarnación es, de este modo, esencialmente redentora. «Porque el Verbo de Dios, Hijo eterno del Padre, se ha revestido de carne y se ha hecho hombre, nosotros somos libertados», escribe San Atanasio ³². Nuestra misma carne está «verbificada» ³³. ¿Cómo esta «verbificación» alcanza a los individuos? Gracias a la unión real de todos los humanos en la humanidad subsistente de la que participan. Al asumir la naturaleza humana, el Verbo asume y diviniza en Él a todos los humanos.

En esta perspectiva, los actos y la pasión de Jesús, llaman mucho menos la atención. El concepto de sustitución no tiene que utilizarse para explicar la aplicación de la redención a los pecadores. Mientras los latinos deben explicar cómo los actos de la pasión del Redentor, que le son personales, pueden ser puestos a nuestra cuenta, es manifiesto para los griegos que estos actos y esta pasión son nuestros, que cada uno de nosotros merece en Cristo, satisface y se sacrifica. La concordancia de la teología latina y la oriental debe poder hacerse a pesar de todo. Por una parte, en efecto, los actos y la pasión del Verbo son la encarnación en su segunda fase, su expresión decisiva y el ejercicio pleno de su eficacia: sobre la cruz es donde Jesús es el mediador perfecto. Por otra parte, reina en el interior del cuerpo místico tal identidad vital que el recurso jurídico de la sustitución queda sin objeto. Lejos de oponerse, las dos teologías de la redención se completan mutuamente. Igualmente hay que denunciar el artificio de la oposición descubierta por historiadores como Harnack entre el misticismo especulativo de los orientales y el realismo jurídico de los occidentales, los primeros, inclinados a confundir redención con encarnación, olvidan el papel capital de la pasión; los segundos, obsesionados por la ruda imagen de un Dios vengador, valoran esta redención en la balanza de una justicia cuantitativa. La contrariedad es tan débil que, a pesar de las tendencias ciertas de los unos y de los otros, es fácil espigar entre los griegos textos «realistas» que exaltan la pasión y adoptan el concepto jurídico de sustitución, y entre los latinos, textos «místicos» en favor de la encarnación redentora

³¹ Cf. J. Gross, *La divinisation du chrétien d'après les Pères Grecs*, Paris 1938.

³² *Contra Arian.*, orat. 2, 60; PG 26, 290; id. *Epist. ad Epict.* 7, PG 20, 1062.

³³ *Oratio*, 3, 33, PG 26, 395.

La eficacia moral de la pasión.

Mérito, satisfacción, sacrificio, eficiencia instrumental, son las modalidades múltiples de una misma causalidad, la de la pasión. Un mismo y único agente puede producir un efecto único por vías diferentes y simultáneas cuando este agente obra por inteligencia y libertad.

La primera manera de ser causa y la más obvia, es producir el efecto por sí mismo. Es la causalidad física. El arquitecto es causa de la casa, y Dios es causa del mundo, en el sentido de que ellos son propiamente los autores de la casa, del mundo, salidos directamente de ellos. Se dice también que la pasión es causa de nuestra salvación; he aquí en qué sentido. El arquitecto es la causa principal de la casa, el albañil, del que se sirve para ejecutar sus planes, es la causa instrumental. Dios es la causa principal, es decir, el principio de nuestra salvación, la pasión es su causa instrumental.

La segunda manera de producir un efecto es hacerle salir, no de sí mismo, sino de otro agente al que se determina a obrar. Es la causalidad moral, la que pone en presencia y en ejercicio a agentes inteligentes y libres. Al terminar la jornada, un obrero tiene derecho a recibir de su patrono el salario estipulado. La suma debida la entrega el patrono en consideración al trabajo. En la causalidad moral se reúnen el mérito, la satisfacción, el sacrificio. Por sus sufrimientos y su muerte Jesús ha adquirido derecho a nuestra salvación. Presenta a su Padre estos derechos, y en vista de ellos, el Padre nos salva.

La pasión del Señor causa *físicamente* nuestra salvación: este aserto significa que la gracia enviada a la humanidad pecadora, pasa realmente por la santa humanidad de Cristo sufriendo y muriendo, y por ella alcanza a nuestra individualidad.

La pasión del Señor causa *moralmente* nuestra salvación: esta afirmación significa que Dios concede a la humanidad culpable la salud en consideración a los méritos, a la satisfacción, al sacrificio de Cristo en su pasión.

La causalidad física requiere la intervención directa de la santa humanidad sufriendo, mientras en la causalidad moral esta santa humanidad no interviene más que de una manera exterior. En la causalidad física la pasión produce nuestra salud por sí misma, en la causalidad moral asegura las condiciones puestas a la salud. En compensación, en la causalidad física la cooperación de la santa humanidad a nuestra salud es solamente instrumental, mientras que la causalidad moral exige la iniciativa y la actividad más personales del Salvador paciente. Ambas causalidades son por lo demás íntimamente solidarias. La pasión es la causa meritoria infinita de nuestra salud: ¿de dónde le viene su valor infinito? De la presencia hipostática del Verbo en la santa humanidad. Las acciones, los sufrimientos humanos del salvador son las acciones, los sufrimientos humanos de una persona infinita; revestidos por ella de un poder que los supera, son pues, para ella, como instrumentos. Los méritos,

la satisfacción, el sacrificio de Cristo en su pasión, son los instrumentos del Verbo para nuestra salvación. Inversamente, en Cristo, «instrumento animado» de Dios, la eficacia de la pasión pone esencialmente en ejercicio su conciencia y su libertad, es decir, los principios mismos de su actividad moral, meritoria, satisfactoria, sacrificial. Así, las dos causalidades de la pasión, son simultáneas, indisolubles: desde el momento en que el Salvador se entrega libremente a su Padre por amor y obediencia, como instrumento de nuestra salud, pone un acto que tiene para nosotros valor de mérito, de satisfacción, de sacrificio, y en el instante en que merece, satisface, se sacrifica por nosotros, es el instrumento del Verbo que, como persona divina responsable de estos méritos, satisfacción y sacrificio, les confiere un valor infinito de salvación. Si prestamos atención al análisis del acto humano, descubrimos, en el principio del mérito, de la satisfacción, del sacrificio, la caridad; y si sumergimos nuestra mirada en el fondo del corazón humano del Salvador veremos que si Él se hace el instrumento de Dios «obediente hasta la muerte de cruz», es porque ama, y que en fin, por su amor hacia nosotros, nos llega la gracia de nuestra salvación. Bajo cualquier forma que lo tomemos, el misterio de la cruz es un misterio de amor. ¿Olvidamos el drama de lágrimas y de sangre que es el precio de nuestra salvación? ¿No, ciertamente! Pero entrevemos que el sufrimiento, corporal y espiritual, no tiene valor meritorio, satisfactorio, religioso y poder salvador instrumental, sino en razón del amor. «No es la muerte, sino el amor de Cristo al morir, lo que ha agradado a Dios» — *Non mors sed voluntas placuit ipsius morientis*. Este pensamiento de San Bernardo (Carta 190, a Inocencio, 2, PL 182, 1053) es el eje necesario de toda teología un poco profunda de la redención.

El mérito de la pasión.

Según el Concilio de Trento, solamente son salvados aquellos «a quienes se les comunica el mérito de la pasión», porque «por el mérito de la pasión se concede a los impíos la gracia de la justificación» (sesión 6, c. 3, Dz 95). El análisis de las diferentes causas de la salvación revela en el mismo concilio que Jesucristo, causa meritoria, «cuando nosotros éramos enemigos» (Rom 5, 10), nos ha merecido sobre la cruz por su santa pasión nuestra justificación, «por razón del excesivo amor con que nos ha amado» (Eph 2, 4) (ibid 799).

La noción de mérito utilizada aquí es tradicional en teología desde San Anselmo. Aparece en los textos del magisterio con la bula de Clemente VI sobre las indulgencias (1343, Dz 552) y en el decreto *pro Iacobitis*, de Florencia (Dz 711). Figura en los cánones preparados por el concilio Vaticano.

No insistiremos sobre la noción de mérito ya analizada en moral. Recordamos tan sólo que el mérito es una propiedad del acto virtuoso. Se sitúa aparentemente en el terreno jurídico. En realidad pertenece al «biológico». La planta debidamente regada «merece» su flor

y su fruto porque es fiel a la ley de su ser. El ser consciente y libre, que obra conforme a su naturaleza, merece el crecimiento y la perfección plena de su ser. El amor asegura a este ser libre la fidelidad a su ley íntima. El amor es la fuente y la medida del mérito.

Si se atiende solamente a los principios internos del mérito, no se puede merecer para otro. Propiedad del acto humano, el mérito pertenece a la persona responsable de este acto y sólo a ella es aplicable. Pero si nos remontamos a la fuente inicial del mérito, que es la libre disposición del Creador, la respuesta depende de lo que Dios haya hecho. Si Dios concede a un individuo un principio que le constituye en «ser público», y extiende el alcance de su actividad por encima de su interés particular, este individuo podrá merecer estrictamente por otro con el mismo título que para sí mismo, porque entonces el otro no es más que la totalidad de él mismo.

Ahora bien, por disposición divina, Jesús es uno de nosotros, pero nos domina y nos abraza a todos. «Es la cabeza del cuerpo de la Iglesia, pues es su principio, el primogénito de entre los muertos para ser en todo el primero. Dios ha querido, en efecto, hacer habitar en Él la plenitud, y haciendo la paz por medio de la sangre de su cruz, reconciliar en su persona todo lo que existe, tanto sobre la tierra como en los cielos» (Col 1, 18-20). En el pensamiento de Dios y en la realidad, Jesús y nosotros formamos una sola cosa, «nosotros somos Él mismo», como dice San Agustín (*In Ioh. Tract.* III, PL 35, 1929). De suerte que Él mismo declara: «Yo me santifico a mí mismo por ellos» (Ioh 17, 19) porque «ellos también son yo», comenta San Agustín (*In Ioh. Tract.* 108, PL 35, 1916). Así pues, Jesús, nuestra cabeza, merece estrictamente por nosotros, sus miembros, porque cabeza y miembros forman el Cristo total.

Jesús merece al sufrir por la justicia. Cuando un particular en estado de gracia sufre por la justicia, merece su salvación personal; Jesús, pues, merece la nuestra. «Sufrir por la justicia» significa luchar contra los poderes del mal para sustituirlos por el reino de Dios. No puede haber actividad virtuosa más conforme con la ley del hombre, por consiguiente más meritoria ante Dios. «Cristo ha muerto por los impíos en el tiempo señalado, cuando nosotros aún éramos impotentes. Apenas si se encuentra quien consienta morir por un justo; se hallaría alguno acaso que aceptase morir por un hombre de bien; pero Dios prueba su amor hacia nosotros en que en el tiempo fijado, cuando éramos pecadores, Cristo ha muerto por nosotros» (Rom 5, 6-9). Si Jesús muere por religión y por obediencia, muere también y, ante todo, por amor. En este amor de Jesús es donde hay que discernir el principio del mérito de su pasión y de su muerte.

Pero, precisamente, por razón de este amor, se puede preguntar, qué necesidad había, para merecer nuestra salvación, de sufrir tanto por la justicia. Los vagidos del recién nacido de Belén habrían bastado, al decir de San Ambrosio (*In Lc* 2, 41, PL 15, 1568), porque eran ya gritos suficientemente fuertes de este amor. Sin embargo Jesús espera con impaciencia esta hora suprema (Ioh 12, 27; Lc 12,

49-50). «Su hora», en efecto, es aquella en que va a poder expresar, de forma decisiva, la inmensidad de su amor a su Padre y a nosotros y su sed devoradora de justicia; la hora en que la gravedad exorbitante del pecado será revelada a la ligereza de los hombres culpables. «La pena del pecado es la muerte» (Rom 6, 23). No habríamos comprendido lo que es el pecado si Dios no se hubiese conformado, para repararlo, a la relación establecida entre crimen y castigo. Jesús merece por su amor invisible, pero «era necesario» que este amor se nos manifestase.

La satisfacción por la pasión.

La pasión de Cristo es meritoria de manera general, pero es además meritoria de tres formas particulares: porque Cristo *satisfice* con ella, porque se ofrece en ella en sacrificio, porque se hace instrumento de una actividad divina.

La noción de satisfacción que particulariza la noción de mérito expresa un valor directamente soteriológico. La Iglesia, que pensaba definirla en el Concilio Vaticano, interrumpido por la guerra del 1870, la utiliza hoy ampliamente. «Jesús — decía el Concilio de Trento en los análisis de las causas de la justificación — ha satisfecho por nosotros a Dios Padre, por su santísima pasión sobre la cruz» (sesión 6, c. 7, Dz 799). El concilio reclamaba también, contra los protestantes, nuestra colaboración a la satisfacción del Salvador, porque, lejos de atentar contra la suficiencia infinita de la pasión, nuestras satisfacciones no tienen valor más que por ella (sesión 14, c. 8, Dz 904-905).

Desconocido de la tradición patristica fuera de la doctrina de la penitencia (después de Tertuliano), el concepto de satisfacción es tradicional y escriturario en su aplicación a la pasión, en cuanto se desprende de las ideas afines de expiación por sustitución, de rescate, corrientes en la Escritura y entre los padres. Algunos historiadores liberales (Ritschl) han pretendido descubrir sus antecedentes en la costumbre germánica del *wergeld*³⁴. La Iglesia no esperó a conocer el derecho germánico para intimar al pecador a elegir entre la reparación de su falta o la condenación eterna. San Pablo declara que «uno ha muerto por todos» (2 Cor 5, 14-15). San Juan ve a Cristo como «propiciación por nuestros pecados, no sólo por los pecados nuestros propios, sino por los del mundo entero» (1 Ioh 2, 2; 4, 10). En el vocabulario del Nuevo Testamento, Jesús se presenta muriendo ya «por nosotros», ya «en lugar nuestro» (Mt 20, 28; 1 Ioh 2, 2; Rom 5, 8; 1 Cor 15, 3; 1 Petr 3, 18, etc.).

Veamos pues, qué es teológicamente la satisfacción. Hay satisfacción cuando se ofrece al ofendido alguna cosa que él ama tanto o más que detesta la ofensa recibida. Como se ve, es una noción compleja. Dos elementos, uno moral, el otro penal, tienden a inclinarla hacia un sentido exclusivo, o de una reparación moral del

³⁴ El derecho germánico admite para todo delito, cualquiera que sea su naturaleza, una compensación pecuniaria (*Wergeld*) que dispensa de sufrir el castigo merecido. Satisfacción y pena son entonces dos cosas diferentes.

atentado producido por el pecado al honor de Dios o de una absolución de la pena debida por el pecado. En la definición — tomada de Santo Tomás — la satisfacción se presenta como una obra esencialmente moral procedente de la virtud de la justicia y más profundamente de la caridad.

Restituir a otro lo que se le ha robado es, en efecto, obra de justicia. Aquí lo que se ha negado y debe ser restituido, no es una cosa, sino un acto interior de sumisión, de reverencia y de amor. Es preciso compensar, «hacer lo bastante» (satisfacer), devolver con igualdad, no según una apreciación personal, sino según una medida objetiva dada por el cuerpo del delito. Pero ¿cómo restituir a Dios cuyo amor es infinito? ¿Cómo colmar el abismo de un amor traicionado que le era soberanamente debido? El acuerdo no puede lograrse más que mediante un compromiso en el que es evidente la benevolencia del ofendido, que es el principio y la medida: el ofendido no exige del ofensor más que lo que puede restituir. A falta de «equivalencia» se contenta con una «suficiencia».

Tal satisfacción implica el encuentro de dos voluntades, de dos amores: por amor al hombre culpable Dios exige reparación, porque es honrar al hombre el ser exigente con él, pero sólo le exige lo que puede hacer. Por amor a su Dios ofendido, el pecador quiere reparar y tiende a hacerlo en la medida que puede.

De esta comunión de amor nace la exigencia de la penalidad en la satisfacción. Para reparar la negativa del amor de ayer, no basta con el amor de hoy. El amor del que hoy soy capaz es debido todo entero por hoy mismo, mientras que queda en pie que ayer he negado a Dios mi amor y lo he dado a otro. Este uso adúltero de mi corazón debe crear en mi conciencia un estado doloroso, el del arrepentimiento cuya fuente es el amor, y que reclama un castigo.

Si la satisfacción es obra de justicia, ya se ve de qué justicia hablamos, porque se trata menos de establecer una igualdad de justicia que de reconciliar a dos amigos.

Se ve también que conviene descartar el antropomorfismo odioso de una divinidad vengativa que, incapaz ante los hombres, deudores insolventes, saciaría su cólera sobre el Inocente, constituido por amor a ellos en su representante. En lugar de esta insoportable caricatura, hoy la teología nos muestra al salvador en el centro de dos amores hostiles en apariencia, reconciliados ahora en Él, y que en Él cumplen la justicia de que uno y otro tienen hambre. Porque Dios ama al pecador le exige la reparación de la ofensa, pero por ser el pecador insolvente, no le pide sino lo que puede hacer. Dios hubiera podido pedir esto solo al pecador. Pero Dios le ama demasiado para no rehabilitarle junto a Él totalmente, adecuadamente. Su amor le inspira exigir una reparación adecuada a las faltas del mundo entero, y da al pecador el medio de ofrecer esta reparación: Jesucristo. Inocente, trascendente a la comunidad humana de la que, sin embargo, es miembro, hombre Dios, su pasión es una satisfacción objetivamente más que suficiente, sobreabundante, realmente infinita, del pecado del mundo entero. Si no es necesario en absoluto

que Jesús se encargue de asegurar esta satisfacción, contrariamente a la opinión de San Anselmo (*Cur Deus homo* I, 20-21, PL 151, 392-394), porque no hay necesidad de que Dios la exija, Jesús es el único que puede pagarla, en caso de que fuera necesaria. El compromiso con que se hubiera podido contentar el amor que Dios nos tiene queda superado³⁵. La justicia más rigurosa al servicio del amor más misericordioso hace resplandecer «su gracia magnífica» (Eph 1, 7).

Por sensibles que seamos a esta sublime economía de nuestra redención no podemos librarnos, sin embargo, de la impresión de que reposa sobre la base frágil de una ficción. En un pensamiento de amor, Dios exige del pecador y le entrega, en Cristo, una satisfacción adecuada. Pero este designio supone que la obra satisfactoria del Salvador es considerada como la obra satisfactoria del pecador. Hay aquí un hecho de sustitución. ¿Es posible tal sustitución? ¿Puede satisfacer Jesucristo de tal manera que seamos nosotros verdaderamente quienes satisfacemos, y seamos realmente y no por simple atribución, liberados del pecado? Este interrogante es el punto neurálgico del dogma de la redención.

Consideremos que si el mérito es radicalmente inalienable, porque es una propiedad del acto moral, que es por naturaleza personal, la satisfacción, al menos bajo uno de sus aspectos — porque hay que distinguir en la satisfacción el elemento propiamente satisfactorio transferible del elemento medicinal intransferible —, puede prestarse a una transferencia. Es claro que si otro puede sustituirme para restituir en mi nombre lo que yo he robado, nadie podría tomar en lugar mío la poción destinada a mi enfermedad. Mientras que bajo su aspecto formal reparador, la satisfacción puede ser ejercida por un tercero, y su resultado puesto a cuenta de un deudor insolvente, la «satisfacción vicaria» es posible por un segundo título: por razón de los lazos que unen a Cristo con los hombres en el cuerpo místico.

En nombre de la amistad es posible satisfacer por otro delante de Dios. Naturalmente, es indispensable estar uno mismo en situación de amistad con Dios para defender y gestionar ante Él la causa de nuestro amigo pecador, pero esto es tanto más factible cuanto que tal sustitución supone un mayor amor sobrenatural en el que Dios encuentra mayor honor. La posibilidad de que goza la amistad reposa sobre la naturaleza objetiva de la satisfacción. El homenaje que ha sido negado por nuestro amigo pecador es una realidad en cierta manera exterior a su persona, que puede, por consiguiente, ser devuelto por otra persona, de forma que, no obstante, sea realmente atribuible al culpable; por otro lado, podemos ser, en materia de actividad exterior, una especie de instrumento de nuestro amigo. La amistad, más que ningún otro lazo entre los hombres, crea un estado, de instrumento, cuyo efecto, consiguientemente, es atribuible a la causa principal. Implica tal identidad de pensamiento y de querer

³⁵ No se olvide sin embargo, ni que decir tiene, que la satisfacción de Cristo precede a nuestro amor y lo obtiene, aunque sea preparándole la satisfacción deseada.

que, espontáneamente, lo que es pensado, querido, hecho por uno, aparece pensado, querido, hecho por el otro. Pedro que satisface por Pablo hace, en nombre de Pablo, lo que Pablo, el pecador, haría si él viese claro. Ciertamente, para que Pablo sea efectivamente salvado por este traspaso, es necesario que vuelto a la lucidez ratifique, en un momento dado, la acción de Pedro de la que puede valerse delante de Dios.

Así es como Jesús nos ha salvado. Por su amistad con nosotros, Jesús se convierte en nuestro instrumento, su querer es nuestro propio querer, el más verdadero, y lo que Él hace, en el estado de imposibilidad en que nos hallamos para satisfacer, somos nosotros quienes lo hacemos en Él. Sólo nos queda ratificar esta «representación» para que la satisfacción de Cristo no sólo restituya a Dios lo que le habíamos quitado, sino que nos devuelva a nosotros mismos la vida de Dios que habíamos perdido.

Nuestros lazos con Jesucristo son, por lo demás, más estrechos que los de la amistad; Jesús es nuestra cabeza, nuestro jefe, nosotros somos sus miembros. En el cuerpo místico, nuestros lazos con Él, además de morales, son de alguna manera «biológicos». Son también inversos a los que crea la amistad: siendo miembros de Cristo, nuestra cabeza, somos nosotros sus instrumentos; no hay que hablar ya de sustitución de representación, sino de identidad: no hay dos personas, sino «una sola persona mística». «No soy yo quien vive, es Cristo quien vive en mí» (Gal 3, 20), quien satisface en mí, si al menos yo soy verdaderamente miembro de esta cabeza.

El sacrificio de la cruz.

La satisfacción de Cristo tiene valor, no sólo de mérito y de satisfacción, nociones tardías de la reflexión teológica, sino también de sacrificio.

El sacrificio de Cristo, según la Epístola a los Hebreos, abroga los sacrificios vacíos de la ley. Único y definitivo, pone por obra no una santidad puramente legal, sino una santidad nueva, interior. Él mismo está hecho esencialmente de la obediencia y del amor del que se ofrece. Estos valores espirituales obligan a reconocer, en contra de ciertos historiadores de las religiones, su originalidad trascendente con respecto a los sacrificios antiguos.

Recordemos lo que es el sacrificio en sí mismo. El sacrificio es acto de la virtud de la religión, la cual depende de la virtud de la justicia. Su objeto es dar a Dios el culto que le es debido, a título de creador, por su criatura. Por esto el sacrificio difiere formalmente de la satisfacción. Ésta supone en Dios un derecho lesionado que debe ser reparado, aquél, un deber que el hombre debe cumplir. La una supone una rebeldía que viene a sumarse a una dependencia, el otro una inferioridad anterior a la culpabilidad. La una es una reparación, el otro un homenaje.

El análisis discierne en el sacrificio, como en la satisfacción, dos elementos: el interior y el sensible. Pero lo que la satisfacción debe devolver a Dios es de orden interior, ante todo, como el pecado,

mientras que el sacrificio es un gesto formalmente de orden sensible, aunque sea el signo de un homenaje interior que es «lo principal». Este gesto es una ofrenda que hace pasar la cosa presentada a Dios del orden profano al sagrado, la «consagra», la hace sagrada (*sacrum facere*). Una manera radical y definitiva de consagrar una cosa a Dios es «inmolársela». La expresión más elocuente del culto interior es la ofrenda. Esta inmolación corresponde, en efecto, en el sacrificio espiritual, a una actitud interior de renuncia, de la que la inmolación sensible es símbolo y complemento.

El homenaje debido a Dios por su criatura es inevitablemente afectado por el estado en que, históricamente, se coloca esta criatura. El sacrificio del hombre pecador, cuyo pecado ha consistido precisamente en negar a Dios este homenaje, reviste necesariamente el aspecto de una «reparación» para que pueda ser aceptado por Dios, «apacar» a Dios, hacerle propicio al culpable. El sacrificio, en la situación histórica en que nos hallamos, es necesariamente «ofrecido bajo forma de satisfacción», y se comprende que la conciencia de su culpabilidad haya conducido al hombre religioso a darle espontánea y universalmente la forma extrema de inmolación sangrienta.

La situación religiosa del pecador es trágica. Debe rendir a Dios el culto que le es debido, pero le es imposible ofrecerle nada aceptable, pues por su pecado es el enemigo de Dios. Y si Dios acepta reconciliarse con él, el pecador ignora en qué condiciones y por qué ritos. Es necesario que Dios mismo designe la víctima del sacrificio que aceptará y componga el ritual del pecador. He aquí por qué «el amor de Dios se nos ha manifestado en que Dios ha enviado a su Hijo unigénito al mundo a fin de que vivamos por Él... y este amor consiste... en que Él ha enviado a su Hijo como víctima expiatoria por nuestros pecados» (1 Ioh 4, 10). «Dios ha destinado a Jesucristo para ser víctima propiciatoria por la fe en su sangre» (Rom 4, 25). La iniciativa es únicamente de Dios a quien plugo que «toda plenitud habitase en Cristo y por Él reconciliar todas las cosas, pacificando por la sangre de su cruz así las de la tierra como las del cielo» (Col 1, 20).

El sacrificio es una obra de justicia; su intención es devolver a Dios el culto que le es debido. ¿Y cuál es el culto esperado por Él si no es el «culto en espíritu y en verdad» del amor? La caridad es la materia de la virtud de la religión a la vez que su inspiradora y su más perfecto ejercicio. La caridad es necesariamente «religiosa»: amar es también adorar. Por razón de este amor es por lo que el sacrificio puede cumplir su función pacificadora y unificante entre Dios ofendido y el pecador, porque la ofrenda sensible no es más que el símbolo de la ofrenda interior perfecta que está en el fondo de todo amor. Amar es darse en lo que se tiene de más propio, y lo que Dios quiere es a nosotros mismos y no nuestros bienes exteriores. Devorado por el amor a Dios y estimulado también por el arrepentimiento, el santo se abrasa por entregarse a sí mismo, «dedicado», «consagrado», entero y sin retorno, a Dios; aspira a la inmolación del corazón de la que la inmolación sensible es testimonio ínfimo.

Se entrevé el valor prodigioso del sacrificio de Jesucristo. «Sobre el altar de la cruz» ofrece visiblemente, en homenaje y en reparación a su Padre ofendido, sus sufrimientos e inmoló su vida. El móvil imperioso de esta ofrenda es su amor: es a sí mismo a quien Él ofrece. Jamás una víctima se ha ofrecido con mayor verdad, porque ninguna se ha ofrecido con mayor libertad. Jamás persona alguna se ha poseído tan perfectamente, ajeno tanto al peso de las faltas personales que deben ser expiadas como a las fuerzas de dispersión interior que ponen trabas al recogimiento total del ser en el amor.

En este amor casi infinito, el Padre que nos ama recibe el sacrificio esperado, más bien que en la sangre derramada. ¿Cómo se iba a complacer aún en la sangre después de haberse «hastiado» de ella durante tanto tiempo? (Hebr 10, 5). Sin embargo en la sangre se cumple formalmente el sacrificio expiatorio correspondiente al pecado que nos condena a muerte, pues el sacrificio es formalmente sensible. Con la sangre se expresa de manera decisiva el amor del Salvador, pues no hay más grande prueba de amor que dar la vida por los amigos (Ioh 15, 13).

A la sangre debe la pasión un valor propio en la vida del redentor. Jesús ha vivido sin cesar en estado de sacrificio, como gustaba señalar la escuela francesa; sin embargo solamente en su muerte está Jesús verdaderamente en acto de sacrificio.

Jesús se inmoló a sí mismo «por nosotros», en «lugar nuestro»: su amor inmenso, su ardiente celo por la honra de Dios, no pueden tener señal más manifiesta que esta sustitución. Jesús puede sustituirse a nosotros en el sacrificio expiatorio que nosotros, pecadores, debemos a Dios, lo mismo que puede hacerlo en la satisfacción, porque es Dios mismo, su Padre, quien le constituye en hostia de los pecadores incapaces, y porque constituye con ellos una sola cosa delante del Padre.

La función religiosa que esta cabeza ejerce en su sacrificio, sugiere un rasgo complementario importante: en su sacrificio Jesús es, a la vez, hostia y sacerdote, pues se ofrece e inmoló a sí mismo. Ahora bien, este sacerdocio le viene de la consagración esencial de su humanidad por la unión hipostática. Jesús no solamente es el principio de la vida divina de los miembros de su cuerpo místico, es además, su sacerdote, el jefe del culto que ellos han de rendir a Dios, su Padre. El sacrificio de la cruz, acto central de su sacerdocio, está en el corazón mismo del misterio de la encarnación de Dios y de la redención del hombre.

La pasión «instrumento» de nuestra salvación.

«En relación a su divinidad, la pasión de Cristo obra a modo de *causa eficiente*. En relación a su voluntad humana, *merece*; considerada en la carne misma de Cristo, en cuanto que por esta pasión somos liberados de la obligación de sufrir una pena, es *satisfacción*; es también *redención* en cuanto somos liberados de la servidumbre del pecado; es, en fin, *sacrificio*, en cuanto por ella somos reconciliados con Dios (ST III, q. 48, a. 6, ad 3).

Al merecer, al satisfacer, al sacrificarse por nosotros sobre la cruz, Jesús ejerce una actividad esencialmente humana cuyo efecto es de naturaleza humana: un derecho a nuestra salvación. Pero sus mismas acciones y su misma pasión, humanas, meritorias, satisfactorias, sacrificiales delante de Dios, son los instrumentos de Dios: una actividad esencialmente divina se ejerce a través de ellas, y el efecto obtenido es de naturaleza divina: la gracia de nuestra salvación. Causa instrumental de nuestra salvación, la santa humanidad de nuestro Salvador, se comporta en la pasión al modo de los sacramentos. Es el sacramento por excelencia.

San Cirilo presenta bajo este aspecto al Concilio de Éfeso el misterio del poder salvador del Verbo encarnado en términos que han sido aprobados en los concilios posteriores: «si alguno no admite que la carne de Cristo es vivificante... porque es la carne que pertenece en propiedad al Verbo, el cual tiene el poder de vivificarlo todo, sea anatema». Los padres griegos se complacían en considerar el poder salvador de la pasión bajo este aspecto «físico» más que bajo el aspecto moral, del mérito y de la satisfacción, preferido por la teología latina. Siguiendo la expresión clásica de San Juan Damasceno, eco de toda la tradición oriental, la humanidad de Cristo es el instrumento de la divinidad.

Este realismo de los padres griegos estaba directamente inspirado en la Escritura. La parábola de la viña, por ejemplo, en San Juan (15), lo sugería claramente.

Por otra parte el carácter de eficacia redentora atribuida a la pasión, no es más que el desarrollo lógico de la teología de la unión de las dos naturalezas en Cristo.

La inteligencia de estos datos exige ante todo que recordemos algunos principios respecto a la causa instrumental. A la causa principal se atribuye, por una parte, el principio inicial del influjo causal y del efecto producido, y por otra parte, la posibilidad de asociarse un agente al que imprime su movimiento y que aplica a la producción del efecto buscado. Este agente llega a ser, de esta manera, su instrumento. Característica del instrumento es ser causa causada, que no obra ni produce su efecto sino en la medida en que está bajo la influencia de la causa principal, de suerte que el instrumento no es verdaderamente tal sino en cuanto está en manos del agente inicial. Fuera de este instante privilegiado en que comunica una actividad que le sobrepasa, no es más que una «cosa», limitada a su forma y a su actividad propias.

El instrumento está por tanto íntimamente ligado a la acción que ejerce con él el agente principal. ¿Es posible discernir su aportación particular? Consideremos la herramienta en manos del obrero: la totalidad del efecto que produce pertenecen simultáneamente a la herramienta y al obrero. Ambos constituyen, en la unidad de su acción, un conjunto indisoluble. Pero vemos que esta «cosa», hecha herramienta en manos del obrero, modifica, adapta, conforme a su forma propia, el influjo que recibe, en busca del efecto deseado, y este influjo se aplica a la materia trabajada. El pincel y el buril encauzan,

cada uno de una manera particular, siguiendo su propia forma, el esfuerzo del artista y lo aplican a la tela o al mármol.

Estas nociones filosóficas nos ayudarán a representarnos la eficacia salvadora de la humanidad de Cristo. En virtud de la unión hipostática dos naturalezas se hallan reunidas en la persona única del Verbo, no confundidas en su esencia ni en su actividad, estrechamente unidas, sin embargo, en su acción: la santa humanidad es el instrumento de la divinidad, *organon Divinitatis*, según expresión de los padres griegos. La humanidad está al servicio de la divinidad para obtener los efectos deseados por ella y que sobrepasan a esta humanidad. Este instrumento es, por otro lado, más que un utensilio en manos del artesano; es un instrumento «unido», como un miembro del cuerpo respecto del alma, y mucho más incluso que un miembro respecto del cuerpo, porque la santa humanidad es capaz de iniciativas propias: es un «instrumento animado», que tiene conciencia de su función de instrumento, y comunica por su inteligencia, por su voluntad, por su amor, con el artesano divino. Gracias a la intimidad de la unión hipostática de las dos naturalezas, y de la perfecta impregnación de la voluntad humana por la divina, este admirable instrumento no conoce las inevitables inadaptaciones de los instrumentos humanos en manos de artistas geniales. Más que nunca se puede decir con verdad que el efecto obtenido pertenece en común, en su totalidad, al instrumento y a la causa principal: Dios y el hombre Jesús nos salvan. Pero podemos distinguir en nuestra salvación la nota propia de la santa humanidad, de la inteligencia, del corazón de Jesús, de su conciencia y de su libertad, de su carne misma. Jesús comunica por su inteligencia humana con el pensamiento de Dios sobre la salvación del mundo, y por su ciencia infusa conoce a cada uno de los pecadores. Comunica por su voluntad humana con la voluntad del Padre de salvarlos a todos y a cada uno de ellos; libremente, por amor, entrega su alma y su cuerpo, en servicio de Dios, al sufrimiento y a la muerte. Instrumento animado en manos de Dios, está «por otra parte» en contacto con nosotros para aplicarnos la gracia de la salvación que Dios hace pasar entonces por su inteligencia, por su voluntad y por su carne. Así, nuestra vida divina depende esencialmente de Cristo hombre, puesto que, como un sacramento, es Él quien asegura su transmisión hasta nosotros, y puesto que, sacramento singular, es Él quien con su voluntad humana rige su difusión.

Causa instrumental de nuestra salud, Jesús es incomparablemente más precioso a los pecadores que lo sería si su pasión, como pensaron Duns Escoto y Malebranche, sólo fuese la causa «ocasional», o siguiendo a ciertos teólogos antiguos y modernos, la causa «moral» de su salvación. En el primer caso nos salvaría Dios solo, la santa humanidad no intervendría ni siquiera en la producción de la gracia de la salvación; Dios decidiría simplemente concederla a condición de que Cristo sufra y muera. En el segundo caso, el Salvador adquiriría derechos que nos transmitiría, sobre nuestra salvación, pero no causaría esta salvación por sí mismo. Ni la causalidad

ocasional ni la causalidad moral dan cuenta de la eficacia propia de la pasión salvadora.

La causalidad «intencional», elaborada por el card. Billot, S. I., no es una noción más adecuada. Según él, el papel de instrumento, en la intención de la causa principal, sería tan sólo, designar o presentar a éste la materia sobre la que ha de desplegar su acción y por consiguiente disponer esta materia a tal acción: actividad intencional y dispositiva. Así, en virtud de una intención divina, la pasión de Cristo designa, presenta a Dios las criaturas que han de ser salvadas y por tanto las dispone, las prepara efectivamente para recibir de Dios la gracia de la salvación. Esta teoría, que no satisface las exigencias de una verdadera instrumentalidad, nos conduce a las decepciones del ocasionalismo y nos invita a adherirnos a la interpretación ingenuamente realista heredada de los padres.

Para ellos, la fuerza espiritual de la gracia de salvación fluye del seno de Dios por la santa humanidad hasta nosotros. En verdad, tal realismo suscita dificultades y permanece misterioso. ¿Cómo concebimos el tránsito de esta fuerza espiritual a través del cuerpo de Cristo, y el contacto que la Pasión, históricamente tan alejada de nosotros, debe tener, no obstante, con nosotros?

Los cuerpos de los hombres están animados, llenos de espíritu. Si es filosóficamente inconcebible que un cuerpo sea sujeto en el que una energía espiritual habite, puede pensarse filosóficamente que sea un canal por donde pasa: el cuerpo es el instrumento del alma. Así, la carne de Cristo paciente puede ser instrumento de la gracia como lo son los sacramentos. Lo es, por lo demás, por su alma, porque la carne de Cristo no es instrumento de su divinidad, más que siendo antes instrumento de su alma, de su inteligencia, de su amor: estas realidades espirituales no ofrecen obstáculo a una instrumentalidad perfecta al servicio de Dios, y pueden, en virtud de la unión hipostática, llevar constantemente la gracia que tienen la misión de distribuirnos.

De esta naturaleza es también el contacto establecido entre el acto de la Pasión y los pecadores que el correr del tiempo presenta sucesivamente a su acción espiritual mientras les aleja constantemente de su realidad sensible. La redención trasciende la historia y la geografía; es obra primeramente del Eterno, del inmenso, causa principal, y el instrumento que emplea, sometido a una hora y un lugar, conserva en sí mismo la voluntad que tuvo en su Pasión y puede alcanzar a todos los hombres, a los que no cesa de conocer y de amar, por el contacto de su espíritu y de su amor. Este contacto se realiza normalmente por la predicación y los sacramentos de la fe.

Es preciso retener, efectivamente, que la Pasión es menos un episodio sangriento de la historia que un drama invisible del alma. Por su caridad hacia Dios, Jesús comunica con la presencia infinita de Dios. Por su ciencia infusa, por su inmenso amor hacia nosotros, Jesús, que es el hombre de su tiempo y de su país, es hombre de todos los tiempos y de todos los países. Conoce y ama a todos y a cada uno de los hombres, sus miembros, y quiere ser para cada uno de ellos

el instrumento salvador de Dios. Esta voluntad de amor, por la cual está al servicio de Dios manda a su cuerpo acciones y pasiones. También ellas están al servicio de Dios para nuestra salvación. Si el acto de la Pasión está terminado, permanecen su voluntad divina y su voluntad humana, que lo mandan. Este acto, por otra parte, queda inscrito en las cicatrices gloriosas de su carne glorificada. De esta forma es posible un contacto «virtual» entre nosotros y la Pasión. Contacto espiritual también con aquello que hay de espiritual en el hecho de la pasión.

El Redentor obra nuestra salvación por su sangre y por su amor, más por su amor que por su sangre, porque antes de que venga a nosotros por ésta, viene a nosotros por aquél. Por lo mismo, debemos ir nosotros al Redentor por la fe y los sacramentos, más por la fe que por los sacramentos, pues no debemos ir a Él por éstos si antes no vamos a Él por la fe. Por la fe, en virtud de la Pasión, el pecador se abre a la gracia de su libertador, por los sacramentos de la Pasión la recibe efectivamente. Por la fe nos unimos al pensamiento y al amor de Cristo paciente, fuentes de su mérito, de su satisfacción y de su sacrificio, pero también factores esenciales de su instrumentalidad en las manos de su Padre y por consiguiente de nuestro retorno a Dios. Pero la fe viva no va sin el sacramento que Jesús ha instituido. La fe aspira a participar por el sacramento en la realidad de Jesús «que Dios ha establecido como propiciación por la fe en su sangre» (Rom 3, 25), en su santa humanidad, en otro tiempo dolorosa, hoy gloriosa, en su carne martirizada, en su caridad abrasadora a causa de la cual «tenemos fe en el amor que Dios nos profesa» (Ioh 4, 6).

Los efectos de la pasión.

Espigando a través de la tradición patristica, se pueden reducir los efectos de la pasión a tres: 1) nos libera del pecado, del demonio, del castigo; 2) nos reconcilia con Dios; 3) nos gana la bienaventuranza.

Sometidos a las sollicitaciones íntimas del mal, sabemos que podemos vencerlas en Cristo, que a pesar de nuestras faltas, tenemos en nosotros por Él, el espíritu de adopción para ganar a Dios como a nuestro Padre (Rom 8, 15); sujetos al sufrimiento y a la muerte, que son el fruto del pecado, conocemos al menos en Cristo su significado y su valor satisfactorio. Por Él dejan de pertenecer al reino de la fatalidad ciega porque vino a librar «a aquellos que por medio de la muerte, estaban toda su vida sujetos a servidumbre» (Hebr 2, 15). En adelante el amor y el arrepentimiento los transfiguran. Los acentos gozosos de los primeros escritores cristianos dejan entrever el valor de esta liberación. El Salvador nos arranca también del demonio, nuestro tentador, sustrayéndonos al encanto mortal que ejerce sobre nosotros desde que, libremente, hemos tomado su partido por el pecado.

Para ser felices es necesario parecerse a Dios, estarle unido. Jesús responde a este anhelo en el que se consumen las almas de

la antigüedad. Él es en su sacrificio el mediador, por quien «tenemos acceso al Padre» (Eph 2, 18), porque el Padre que se reconoce en Jesús ha puesto en Él todas sus complacencias.

En fin, no solamente Jesús nos reconcilia con Dios desde la vida presente, «nos abre también el cielo», es decir, nos asegura en nuestro destino eterno, porque quiere que estemos con Él donde Él está (Ioh 17, 24).

La universalidad de la redención.

Cristo ha muerto por todos los hombres. La enseñanza de la Iglesia contra las herejías que intentan limitar estos efectos a los privilegiados, es precisa y constante. El Concilio de Arles en el año 475 anatematiza a los que pretenden que Cristo no ha muerto por todos y no quiere la salvación de todos los hombres. En el año 849 el Concilio de Quiersy-sur-Oise recoge este anatema contra Gottschalk (Dz 318-319). El Concilio de Trento enseña, contra los protestantes, que todos los hombres son beneficiarios de la cruz de Cristo y que son salvados si no oponen obstáculo a la redención (sesión 7, cap. 3, Dz 795). En el siglo XVII los papas Alejandro VII e Inocencio X condenan las tesis de Jansenio y después de Quesnel: Cristo no murió únicamente por los predestinados, ni sólo por los fieles, ni por los elegidos (Dz 1096, 1382).

Esta doctrina está formulada en términos expresos por San Pablo: «Dios nuestro Salvador quiere que todos los hombres sean salvos y lleguen al conocimiento de la verdad. Porque sólo hay un Dios. No hay, igualmente, más que un mediador entre Dios y los hombres, el hombre Jesucristo, que se ha entregado en rescate por todos» (1 Tim 2, 4-6).

León XIII, en la encíclica *Annum sacrum*, enseña que todos los hombres, comprendidos los paganos, están sometidos a Cristo porque murió por todos. Pío XII, en la encíclica *Corporis mystici*, deduce de esta doctrina nuestras obligaciones de amor fraterno: «El amor del divino Esposo se extiende tan ampliamente que, sin excluir a nadie, abarca en su esposa a todo el género humano. Si nuestro Salvador ha derramado su sangre es con el fin de reconciliar con Dios sobre la cruz a todos los hombres, por separados que estuviesen por la nación y la sangre. El verdadero amor de la Iglesia exige, no sólo que seamos en un mismo cuerpo miembros unos de otros... sino también que sepamos reconocer en los demás hombres, todavía no unidos con nosotros en el cuerpo de la Iglesia, a los hermanos de Cristo según la carne, llamados con nosotros a la misma salvación eterna. Sin duda no faltan personas, hoy día sobre todo, que ensalzan orgullosamente la lucha, el odio, la envidia, como medio de elevar, exaltar la dignidad y la fuerza humana. Pero nosotros, que discernimos con dolor los lamentables frutos de esta doctrina, seguimos a nuestro Rey pacífico, que nos enseña a amar, no sólo a los que pertenecen a la misma nación o raza (Lc 10, 33-37) sino a querer hasta a los mismos enemigos (Lc 6, 27-35; Mt 5, 44-48). Con el alma penetrada de la suave doctrina del Apóstol de las gentes,

celebrems con él la longitud, la anchura, la altura y la profundidad del amor de Cristo (Eph 3, 18), amor que la diversidad de los pueblos y de las naciones no puede partir, que la inmensa extensión del océano no puede disminuir, que las guerras, en fin, emprendidas por una causa justa o injusta, no pueden disgregar.»

REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS

Cuestiones de vocabulario: Incluso si las palabras que usamos son las más propias, el misterio supera siempre las que empleamos para designarlo. También el teólogo debe, sin cesar, examinar sus palabras: discernir lo que quieren decir, lo que dicen efectivamente y lo que no dicen. Las palabras tienen con frecuencia una historia; su introducción en la teología y su permanencia cuando, en el lenguaje corriente han cambiado muy apreciablemente de sentido, deben atraer la atención del teólogo y permitirle señalar la relativa inadecuación que hay entre lo que significan realmente y la realidad misteriosa que designan en el lenguaje cristiano.

Hemos examinado de paso la evolución de ciertas palabras como apóstol, caridad, voluntad, prudencia; señalaremos otras, como penitencia. Debemos llamar la atención sobre las palabras economía, salvación, redención, rescate, satisfacción, liberación.

Siguiendo la antigua denominación en esta materia hemos titulado este volumen: *Economía de la salvación*. ¿Qué quiere decir la palabra *economía*? Evidentemente, nada tiene de común con la virtud (?), un poco avara, que se designa hoy bajo este nombre, a no ser que digamos que esta sedicente cualidad es un abuso y una deformación de la virtud del buen gobernador, del buen administrador, del buen gerente o del buen arquitecto. Pero en lenguaje cristiano la palabra designa aún otra cosa. «La economía de la salvación» es el designio de Dios para salvar a todos los hombres, la disposición establecida por Dios para la salvación. Es un secreto escondido en Dios en los siglos pasados y revelado en su Hijo Jesucristo. Objetivamente está en su totalidad revelada y contenida en Cristo. Subjetivamente consiste en creer en Jesucristo, es una «economía de la fe» (cf. 1 Tim 1, 4), que suplanta a la antigua «economía de la ley». La misión del apóstol es revelar esta economía (cf. 1 Cor 9, 17); que adquiere entonces para él sentido de una «carga», de una función (cf. igualmente 1 Cor 9, 17). Pero ordinariamente es el plan de Dios, su disposición, su misterio (cf. Eph 2, 10; 3, 2). San Pablo hasta une las dos palabras y habla de la «economía del misterio» (Eph 3, 9). Sobre este asunto cf. L. BOUYER, *Mysterion*, en *Supplément* de «La Vie Spirituelle», 15 de noviembre 1952, p. 397-412.

Las palabras que expresan teológicamente la realidad de la salvación: redención, rescate, satisfacción, deben serpreciadas igualmente en función de la realidad que tienden a designar y de sus orígenes. La palabra *redención* fue hallada y empleada espontáneamente en un tiempo en que se rescataba a los esclavos. Se ha dicho, y no ciertamente sin verdad, que la palabra *liberación*, que tantas otras cosas evoca en la coyuntura moderna, correspondería bastante bien a lo que hoy se trata de expresar.

Una religión viviente crea, en efecto, su vocabulario, y ciertas palabras de nuestro lenguaje cristiano, nos indican, por su origen, épocas en que el cristianismo era verdaderamente viviente. Las palabras o las expresiones modernas son legión (acción católica, militante, sacerdote-obrero, pauperismo, eclesial, laicado misionero, etc.), y esto es buen augurio, aun cuando algunas,

La redención

con razón por lo demás, desagraden al filólogo (por ejemplo, la tautología de «apostolado misionero»).

La palabra *salvación* debe ser examinada de cerca. ¿Qué significa en sentido preciso? O más bien, ¿de qué salvación se trata? ¿De la salvación del alma sola, de la salvación del alma después de la del cuerpo, de la salvación del hombre entero, de la salvación del mundo, de la salvación cósmica? Sabemos que el pecado original infectó nuestra misma naturaleza. Por medio de la naturaleza que cada uno recibe al nacer, el pecado original alcanza al alma. Pero no sucede lo mismo con la gracia que nos salva. Cristo nos alcanza directa e inmediatamente por su acción personal. Si existe una salvación de la naturaleza es, a la inversa, por medio de la persona que es salvada. ¿Hasta dónde extiende sus efectos la gracia de la salvación? ¿Debe ser el cristiano un eterno pesimista ante este mundo, sin ilusión sobre sus posibles progresos esperando su destrucción por el fuego en el último día, o al contrario, un optimista confiado no sólo en la gracia salvadora, sino incluso en la consistencia de las naturalezas y en la posibilidad de su mejoramiento por el trabajo y el esfuerzo del hombre salvado? Sobre este problema que tanto preocupa a los espíritus actuales, léase: D. DUBARLE, *Optimisme devant ce monde*, Coll. «Foi vivante», Éd. de la Rev. des jeunes, París 1949; la controversia L. BOUYER - TH. G. CHIFFLOT, «La Vie Intellectuelle», octubre 1948 (L. BOUYER, *Christianisme et eschatologie*, p. 6-38; TH. G. CHIFFLOT, *De l'eschatologie considérée comme un des beaux-arts*, p. 39-52) y las páginas luminosas del padre FÉRET en *Sur la terre comme au ciel, le vrai drame de Hochwalder*, Coll. «Contestations», Éd. du Cerf, París 1953 (p. 75 a 88) de las que extractamos esta segunda y tercera «certezas»: «Si (el hombre) comprueba que tal o cual de sus semejantes, con mayor razón si son fracciones enteras de humanidad, se encuentra con relación a él en situación inferior, indigna de su grandeza común, es un deber imprescriptible el mejorar, cuanto esté en su poder, esta condición de sus hermanos menos favorecidos. La justicia y las exigencias que crea no tienen otros límites que los de la humanidad». Pero hay una certeza más elevada todavía: «La caridad, que es inseparablemente amor fraterno con las dimensiones universales de la humanidad, y amor filial, comunicando ya con el Espíritu Santo en el misterio de Dios, es, en definitiva, la única ley cuya práctica hace entrar en el reino de Dios. [...] "Mi mandato es que os améis los unos a los otros como yo os he amado" (Ioh 15, 12). [...] Inútil multiplicar las citas. Evoquemos solamente la gran escena del juicio final en el cual, buenos y malos, salvados y réprobos, se diferenciarán en último término según que hayan o no dado alimento, bebida, hospitalidad, vestido, cuidados a los enfermos, visita fraterna a los encarcelados, "a cualquiera de estos hermanos más pequeños" con cuyo misterio dirá el Juez que Él mismo se identificaba (Mt 25, 31-46). Veamos de nuevo en esta tercera y suprema luz de la revelación, y de manera más irrecusable aún, que el único medio de entrar en el reino de Dios al que el creyente aspira, es trabajar sin descanso en hacer de este mundo un mundo fraterno, bajo la paternidad de Dios. Solamente se sabe en adelante que para establecer este reino de Dios, no bastan ni el trabajo humano (primera certeza), por muy poderosamente apoyado que esté con todas las técnicas, ni siquiera el sentido agudo de una justicia (segunda certeza), que se niegue a tomar parte en servidumbre alguna humana. Es necesaria la fuerza de una caridad (tercera certeza), que, asumiendo todo el orden de la justicia y todas las exigencias del trabajo, las superen en una comunión ya saboreada en el infinito del reino de Dios» (p. 80-82).

No insistiremos más en estas cuestiones que, tan fácilmente fluyen, de una teología del cosmos. Sólo invitaremos al lector a entrar en contacto con esta teología (cf. tomo I, p. 535 ss), estudiando cuáles son las incidencias

Jesucristo

sobre el orden temporal de los poderes actuales de Cristo y de la Iglesia. ¿Depende lo temporal de la realeza actual de Cristo, del poder y del juicio de la Iglesia? ¿Y cómo? (Sobre este grave asunto se hallarán algunos principios de solución en el capítulo del P. BOUYER, tomo I, p. 697 ss, y en el libro citado del padre FÉRET. Puede leerse también del mismo padre FÉRET, *L'Apocalypse de saint Jean, Vision chrétienne de l'histoire*, Corrêa, París, y el ensayo de G. THILS, *Théologie des réalités terrestres*, Desclée, París 1947).

Eficacia universal de la salvación. Dos cuestiones a este respecto:

1. Se preguntan los teólogos si Cristo ha venido principalmente para destruir el pecado original, que es la raíz de todos nuestros males, o para destruir los pecados actuales (cf. el léxico). La intención de Cristo es destruir principalmente el pecado más grande. Desde este punto de vista el pecado mayor es el pecado original porque está más extendido; corrompió al género humano entero y Cristo debió salvar hasta a la misma Santísima Virgen que fue preservada de él y lo borra aun en los niños pequeños que no han cometido ningún pecado actual. Se puede decir, según esto, que Cristo vino principalmente a borrar el pecado original, no en el linaje entero y antes de todo nacimiento, sino quitando de cada persona esta causa universal de corrupción espiritual.

2. ¿Cuál es el número de los que se salvan? Cuestión insoluble. Se han dado las respuestas más contradictorias pero ninguna tiene fundamento válido. El dicho (cf. el léxico) del Señor: *multi sunt vocati, pauci vero electi* (muchos son los llamados, pero pocos son los elegidos) ha sido objeto de un estudio solícito del padre E. BOISSARD («Revue thomiste» [1952], 569-585). La conclusión del padre Boissard consiste en decir que la palabra de Jesús significa «en mayor número son los llamados, en menor número los elegidos», dicho de otro modo, que no basta ser llamado para ser elegido. Es erróneo buscar en esta frase evangélica una indicación sobre el número de los elegidos. Es únicamente una invitación a la vigilancia. Podemos pensar que la misericordia de Dios es bastante grande para salvar a muchos hombres.

Pecado y salvación. La salvación es a la vez liberación del pecado (aspecto negativo) y divinización (aspecto positivo). Una y otra acción exigen la intervención de Dios y la cooperación del hombre. Es necesario que Dios intervenga para salvar al hombre del pecado, porque el pecado es una ofensa infinita que sólo Dios puede borrar. Comprendamos bien lo que decimos cuando hablamos de ofensa infinita. Los espíritus modernos son poco inclinados a admitir la «magnitud infinita» del pecado y se sublevan ante las consecuencias que se sacan de ella. Es cierto que el hombre, ser finito, es incapaz de producir un acto de naturaleza infinita. Subjetivamente el pecado es un acto determinado. Pero el pecado es una ofensa a Dios. Por pequeño que sea, por él el hombre se vuelve contra Dios, que es infinito. Esto da al pecado una gravedad objetiva que sólo Dios puede borrar.

Es preciso que el hombre coopere a su salvación. Ésta viene enteramente de la gracia de Dios y por consiguiente de su iniciativa. Pero el hombre es un ser libre; no será «salvado» si su libertad, totalmente orientada hacia el mal, no se vuelve hacia el bien. La gracia de Dios alcanza al hombre en su misma libertad; éste se vuelve activa y libremente para aproximarse a Dios.

Sufrimiento y salvación. La salvación se nos da por la cruz. Es decir, que el sufrimiento, desde que fue dado al hombre como pena del pecado, ha cambiado de sentido; o al menos, se ha enriquecido con un nuevo significado. El santo acepta el sufrimiento (algunos, especialmente inspirados por el Espíritu Santo, hasta desean el sufrimiento) para unirse más estrechamente a su Salvador. Estúdiense el sentido del sufrimiento desde el Gen 3 y el libro de Job hasta el Apocalipsis.

La redención

BIBLIOGRAFÍA

La obra básica sobre el dogma de la redención es:

- J. RIVIÈRE, *Le dogme de la rédemption*, Gabalda, París 1914; a esta obra hay que añadir los estudios siguientes del mismo autor: *Le dogme de la rédemption chez saint Augustin*, Gabalda, París 1933; *Le dogme de la rédemption après saint Augustin*, París 1930; *Le dogme de la rédemption au début du Moyen-Age*, París 1934; *Le dogme de la rédemption. Études critiques et documents*, Lovaina 1931.

Además de los artículos de diccionarios y revistas.

- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *La vida de Jesús*. Trad. y notas del padre Alberto Colunga, tomo XII de la edic. bilingüe de la *Suma Teológica*, BAC, Madrid 1955.
- E. HUGON, *Le mystère de la rédemption*, Téqui, París 1910.
- J. LAMINNE, *La rédemption. Étude dogmatique*, Bruselas 1911.
- L. RICHARD, *Le dogme de la rédemption*, «Bibl. cath. des sc. rel.», Bloud et Gay, París 1932.
- E. MASURE, *Le sacrifice du chef*, Beauchesne, París 1932.
- G. SALET, *Richesses du dogme chrétien*, Le Puy, X. Mappus 1946.
- A. HAMMAN, *La rédemption et l'histoire du monde*, Alsatia, París.
- K. ADAM, *Cristo nuestro hermano*, Herder, Barcelona 1958.

Sobre la doctrina de la expiación comparada en el Antiguo y Nuevo Testamento, léase:

- A. MÉDÉBIELLE, *L'expiation dans l'ancien et le nouveau Testament*, Ruán 1924.

Véase también la bibliografía del capítulo siguiente.

Capítulo IV

LA GESTA GLORIOSA DE JESUCRISTO

por A.-M. HENRY, O. P.

SUMARIO:

	<u>Págs.</u>
1. La muerte de Cristo	173
2. La sepultura	174
3. El descenso de Cristo a los infiernos	175
4. La resurrección de Cristo	176
5. La ascensión	179
6. Sentado a la diestra del Padre	181
7. Cristo juez	181
REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS	182
BIBLIOGRAFÍA	185

«Ha llegado la hora en que el Hijo del hombre será glorificado» (Ioh 12, 23): Esta palabra de Jesús, cuando su entrada triunfal en Jerusalén, anuncia a la vez su pasión y su muerte — «Si el grano de trigo caído en tierra no muere, permanece solo» (Ioh 12, 24) —, su resurrección, su ascensión, su sede a la diestra del Padre. Es un mismo misterio con dos aspectos, doloroso y glorioso. Ésta es «la hora» de Jesús.

1. La muerte de Cristo.

Era conveniente que Cristo aceptase la muerte por nuestra salvación. La teología que escruta los motivos de los actos libres de Dios, halla en efecto, algunas «razones» a este misterio. Son sin embargo razones, tal como nosotros podemos discernirlas, de un acto libre de Dios, es decir, no son más que conveniencias.

Convenía que Cristo, que venía a satisfacer por todo el género humano, sufriese Él mismo la pena que fue impuesta a todos los hombres en la persona de Adán y Eva. Así satisfacía totalmente, y en justicia, por nosotros, muriendo Él, que estaba libre de pecado y era perfecto: «Cristo ha sufrido una vez la muerte por nuestros pecados, el justo por los injustos, a fin de conducirnos a Dios. Murió en la carne, pero volvió a la vida por el Espíritu» (1 Petr 3, 18).

De esta manera es borrada nuestra muerte y vencida por la muerte de Cristo; del mismo modo que cuando un hombre sufre una pena por otro, la pena de éste es levantada por la de aquél.

La muerte de Cristo nos muestra, en segundo lugar, la verdad de la encarnación. Si hubiese subido al cielo sin morir, muchos hombres no habrían creído en la realidad de la naturaleza humana que tomó y habrían pensado que fue una especie de espejismo o de alucinación colectiva. No obstante, para demostrar que su muerte no es debida a la debilidad de la naturaleza, no muere de una enfermedad, sino que muere por la violencia exterior que se le hizo y a la cual se sometió voluntariamente. En tercer lugar, Cristo al morir nos libra del miedo de la muerte y del miedo del demonio que es el señor de la muerte: «Rompió con su muerte el poder del que tiene el imperio de la muerte, o sea, del diablo, y ha librado a aquellos que el miedo de la muerte retenía toda su vida sometidos a esclavitud» (Hebr 2, 14-15).

En cuarto lugar, Cristo, al morir corporalmente, con este cuerpo mortal que lleva la semejanza del pecado, nos invita a morir espiritualmente al pecado: «su muerte fue una muerte al pecado, una vez por todas, y su vida es una vida para Dios. Así, consideraos como muertos al pecado y como vivos para Dios en Jesucristo» (Rom 6, 10-11).

En fin, era necesario que Cristo muriese para mostrar, con su resurrección, su imperio sobre la muerte y darnos así la esperanza de nuestra propia resurrección: «Si se predica que Cristo ha resucitado de entre los muertos, ¿cómo algunos entre vosotros dicen que no hay resurrección de los muertos?» (1 Cor 15, 12).

Al morir Jesucristo no cesa de ser para nosotros fuente de vida, porque posee esta fuente salvífica en cuanto Dios, y muere en cuanto hombre. Su alma y su cuerpo, aunque separados, siguen siempre unidos, cada uno por su lado, al Verbo de Dios, y por esto, aunque Cristo haya dejado de ser verdaderamente hombre y de poder merecer, su alma y su cuerpo pueden servir aún de instrumentos de nuestra salvación. La muerte de Cristo destruye la muerte de nuestra alma: «Se entregó a la muerte a causa de nuestros pecados» (Rom 4, 25), y la muerte de nuestro cuerpo: «La muerte ha sido absorbida por la victoria» (1 Cor 15, 55).

2. La sepultura.

No se da sepultura a nadie que no haya muerto; el enterramiento es una prueba tangible de la muerte y Cristo quiso darnosla por su sepultura. También vemos a Pilatos informarse cuidadosamente de la muerte de Cristo (Mc 15, 45) antes de permitir a José de Arimatea tomar su cuerpo para el entierro.

Se pueden dar otras razones de esta sepultura. Al pasar Cristo por la sepultura da misteriosamente esperanza a los que están muertos y sepultados; lo había anunciado diciendo: «viene la hora en la que todos aquellos que están en los sepulcros oirán la voz del

Hijo de Dios» (Ioh 5, 28). Al ser sepultado, Cristo honra la piedad de aquellos que se han ocupado de su sepultura: Nicodemo, José de Arimatea, o de aquellos que obraron con miras a su sepultura (Mc 14, 8; 16, 1, etc.). En fin, Cristo se muestra en ejemplo a todos los cristianos que deben morir espiritualmente al pecado, y aparecer como «sepultados» al mundo huyendo de sus atractivos y de sus torcidas seducciones. Porque el bautismo, al sumergir al cristiano en el agua, le sumerge sacramentalmente en la muerte de Cristo. El agua simbolizaba entre los antiguos el reino de la muerte, el imperio del dragón, de Leviatán, de Satán, el dominio del Sheol o de la Estigia de los paganos. La inmersión en el agua figuraba el hundimiento en la muerte, y muy especialmente, pues se hace a imitación de la muerte de Cristo, una inmersión en la muerte de Cristo. Así dice San Pablo: «hemos sido conseptulados con Cristo por el bautismo en su muerte, a fin de que, así como Cristo ha resucitado de los muertos por la gloria del Padre, también nosotros marchemos con una vida nueva» (Rom 6, 4), además exhorta a los bautizados diciendo: «vosotros estáis muertos y vuestra vida está escondida en Dios» (Col 3, 3). También la sepultura de Cristo es fuente de vida para nosotros: Dios se sirve de ella para sepultarnos en Él y resucitarnos a una vida nueva.

Las razones que se puedan dar no agotan, sin embargo, nuestra meditación sobre el entierro del Señor. Vemos que, en efecto, Cristo ha muerto con la muerte de los malvados y de los miserables, mientras que fue sepultado en un sepulcro honorífico por los cuidados de una persona rica, envuelto en lienzos con aromas, según el modo del enterramiento entre los judíos. ¿No convenía que su muerte nos mostrase su paciencia y que en su sepultura honrásemos su condición de hombre Dios? Cristo fue, por otra parte, enterrado en el sepulcro de un extraño, como si nada le fuese propio, y para manifestar que había muerto por la salvación de todos. El «jardín» en que Jesús fue sepultado (Ioh 19, 41) recuerda el «jardín» donde pecó Adán, y la piedra que sellaba su tumba fue destinada a hacer más manifiesta todavía su resurrección. Al hacer rodar esta piedra, nos mostraba que permanecía libre, aun en su muerte, y por consiguiente también que había muerto libremente.

3. El descenso de Cristo a los infiernos.

Desde que, en el siglo IV, fue incluido en el símbolo, el descenso de Cristo a los infiernos es un dogma de fe.

Comprendamos lo que significa. Cristo no descendió al infierno de los condenados, sino a la morada de los muertos que los antiguos se imaginaban que estaba debajo — *infernus* — de la tierra. Cristo fue a visitarlos y a iluminarlos. Es como si forzase las puertas del reino de la muerte donde Satán era el príncipe, no sólo de los pecadores, sino de todos los que siendo hijos de Adán, debían sufrir la pena de la muerte. Así escribe Oseas proféticamente: «Yo seré tu muerte, oh muerte, seré tu aguijón, oh infierno». Al forzar las

puertas del infierno Cristo arranca victoriosamente al demonio las almas que retenía injustamente.

En resumen, la muerte que Cristo había sufrido por la salvación de todos debía manifestarse en la tierra de los vivos y en el reino de los muertos para que todos conociesen su victoria y para que toda rodilla se doblase ante el nombre de Jesús, no sólo en la tierra y en los cielos, sino también en los infiernos (Phil 2, 11); la Pasión de Jesús, que era causa universal de nuestra salvación, debía aplicarse a los vivos por los sacramentos que les asemejan a la muerte, y a los muertos por la visita del Señor. «Arranca a los vencidos de la fosa de los muertos por la sangre de su alianza» (Zach 9, 11).

Si Cristo no descendió al infierno de los condenados, su «visita» tuvo, a pesar de todo, efectos sobre todas las almas. Confundió la incredulidad y malicia de los condenados y dio esperanza a los que sólo debían cumplir una pena temporal en el purgatorio, libró a los santos que estaban prisioneros únicamente en virtud de la pena original y les dio la luz eterna.

Precisemos finalmente que no fue el cuerpo de Cristo, que estaba en el sepulcro, el que descendió a los infiernos, sino su alma, que «tocó» en cierta manera las almas de los padres. Esto no impide que pueda decirse: «Cristo descendió a los infiernos», pues el sujeto, en Cristo, es siempre el Verbo.

4. La resurrección de Cristo.

Respecto a la resurrección de Cristo hemos de considerar su conveniencia —y hasta su necesidad—, las cualidades de Cristo resucitado, sus manifestaciones, los efectos de su resurrección.

La resurrección de Cristo inaugura la gesta gloriosa de su exaltación en la tierra y en el cielo. Después de haberse humillado hasta tomar la forma de esclavo (Phil 2, 7), después de haberse sometido por obediencia a la muerte, y muerte de cruz, después de haber descendido a los infiernos, Dios «eleva» (Phil 2, 9) soberanamente a Cristo y le da un nombre que está por encima de todo nombre.

Convenía que Cristo resucitase e incluso fue necesario por muchos motivos. Él mismo lo declaró a los discípulos de Emaús: «¡Hombres sin inteligencia y de corazón tardo para creer todo cuanto han dicho los profetas! ¿No convenía que Cristo sufriese todas estas cosas para entrar en su gloria?» (Lc 24, 25-26).

La resurrección de Cristo fue efecto de la justicia de Dios «que depone a los poderosos de su trono y exalta a los humildes» (Lc 1, 52). Puesto que Cristo se había humillado, por caridad y obediencia, hasta la cruz, era necesario que Dios le glorificase.

La resurrección de Cristo nos fue dada también para confirmar nuestra fe en su divinidad. Porque está claro que resucita por la sola virtud divina: «Ha sido crucificado por razón de su debilidad y vive por el poder de Dios» (2 Cor 13, 4). También San Pablo dice que «si Cristo no resucitó, inútil es nuestra predicación y vana vuestra fe» (1 Cor 15, 4).

La gesta gloriosa de Jesucristo

Al mostrarnos su resurrección Jesucristo nos da igualmente esperanza de que también nosotros resucitaremos: «Si se predica que Cristo ha resucitado de entre los muertos ¿cómo algunos de vosotros piensan que no hay resurrección de los muertos?» (1 Cor 15, 12).

Con su resurrección Cristo nos ofrece el modelo y el tipo de nuestra vida nueva: «Como Cristo resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre, es necesario que nosotros vivamos una vida nueva. Si, efectivamente, hemos sido injertados en Él, por la semejanza de su muerte, lo seremos también por la de su resurrección. Pues sabemos que nuestro hombre viejo ha sido crucificado con Él para que fuese destruido el cuerpo del pecado, a fin de que, en adelante, no seamos esclavos del pecado; pues el que ha muerto está libre de pecado. Si nosotros hemos muerto con Cristo, creemos que viviremos con Él sabiendo que Cristo, resucitado de entre los muertos, ya no muere; la muerte no tiene ya dominio sobre Él. Porque su muerte fue una muerte al pecado una vez para siempre, y su vida una vida para Dios. Así, pues, consideraos como muertos al pecado y como vivos para Dios en Jesucristo nuestro Señor» (Rom 6, 4-11).

Adviértase que cuando hablamos de la exaltación de Cristo no es a su exaltación personal a la que nos referimos, pues, siendo el Verbo, su persona permanece inmutable mientras está unida al alma o al cuerpo por separado o bien a toda la naturaleza humana. Pero ésta se encuentra, al contrario, exaltada en su resurrección. Por esto se dice que Cristo se resucitó a sí mismo: no es el cuerpo sólo el que se resucita, ni su alma la que le devuelve la vida; es el Verbo de Dios al que el alma y el cuerpo estaban unidos separadamente.

Por último, Cristo quiso resucitar al tercer día para dejar bien sentado que había muerto y no se creyese en una impostura. Se sabe que entre los judíos los días se contaban de tarde a tarde y no de una media noche a otra. Habiendo muerto en la tarde del viernes, víspera del sábado que iba a comenzar pocas horas después, resucitando al día siguiente del sábado al alba, era ya «el tercer día», como Jesús había profetizado.

Las cualidades de Cristo resucitado nos las da a conocer el Evangelio. Primeramente, Cristo recobra su verdadero cuerpo y lo muestra a sus discípulos en Jerusalén. Como éstos estaban sobrecogidos de estupor y espanto, y como creían ver un espíritu (Lc 24, 37), Jesús les dice: «Ved mis manos y mis pies; soy yo. Tocadme y ved que un espíritu no tiene carne ni huesos como yo tengo» (Lc 24, 39). Igualmente confirma nuestra fe sobre la realidad de este cuerpo resucitado el episodio de Tomás. Los discípulos creen y le adoran (Mt 28, 17).

El cuerpo de Jesús es glorioso e inmortal y Él mismo tiene pleno poder sobre su cuerpo. Puede pasar «las puertas cerradas» (Ioh 20, 19) y desaparecer súbitamente a la mirada de los discípulos de Emaús (Lc 24, 31). Jesús había hecho un milagro semejante al de su nacimiento, cuando la Santísima Virgen le dio a luz sin detrimento de su integridad virginal. El cuerpo glorioso de Jesús no tiene necesidad de alimentarse pero puede hacerlo y lo hace con sus disci-

pulos (Lc 24, 41; Ioh 21, 12-13). San Beda dice a este propósito: «De manera distinta absorben el agua la tierra que está sedienta y el sol que la calienta; la una lo hace por indigencia, el otro por potencia» (*In Lc c. 97*).

El cuerpo de Cristo resucitado conserva sus cicatrices. Todos los padres han pensado que estas cicatrices gloriosas no representan en Él una deformidad o una fealdad, sino, al contrario, una mayor belleza y una más noble perfección. Contribuyen a darle mayor gloria: *maiolem cumulum glorie*. Efectivamente, estas cicatrices son las señales de su gloriosa victoria. Tienen además la finalidad de confirmar la fe de los discípulos cuando Jesús se las enseña, y nuestra fe, gracias a ellos. Son, ante el Padre, por toda la eternidad, un recuerdo de la muerte de su Hijo y le inclinan a escuchar sus súplicas. Son una ayuda para todos los rescatados a los que expone sin cesar las señales de su pasión; la virtud de su pasión permanece en Él, como permanece en el sacramento eucarístico que contiene su cuerpo glorioso. Son, en fin, un testimonio eterno para convencer de incredulidad a los que no hayan creído en Él.

Las manifestaciones de Cristo resucitado están dispuestas providencialmente de tal forma que su resurrección pueda llegar a todos los creyentes por medio de testigos cualificados y delegados: «Dios le ha concedido el hacerse ver, no de todo el pueblo, dice San Pedro, sino de testigos elegidos de antemano por Dios, de nosotros que hemos comido y bebido con Él después de su resurrección de entre los muertos» (Act 10, 41). A pesar de que las mujeres no reciben la función de la predicación, vemos que se manifiesta primero, privadamente, a una mujer: «apareció primero a María Magdalena» (Mc 16, 9). Esto nos trae a la memoria que es una mujer, Eva, la que llevó al primer hombre la palabra de la muerte. Convenía que los apóstoles recibiesen por una mujer el anuncio de la vida de Cristo después de su muerte.

Jesús no se manifestó todos los días y continuamente. Pero se manifestó en muchas ocasiones de manera discontinua. Quería mostrar que había pasado el tiempo de compartir la vida común de los mortales, Él que se había vuelto inmortal. También vemos que se presenta bajo diversas formas (cf. Mc 16, 12), lo cual significa que se dejaba ver a cada uno según sus propias disposiciones, para moverlo a creer.

Por último confirmó su resurrección con toda clase de pruebas o argumentos: «se muestra lleno de vida, dando a sus discípulos pruebas numerosas, apareciéndoseles durante cuarenta días y hablandoles del reino de Dios» (Act 1, 3). Les muestra cómo se han cumplido las Escrituras en Él (Lc 24, 44), y, sobre todo, se muestra a sí mismo, enseña sus cicatrices, repite gestos por los que se le reconoce fácilmente, como el de la fracción del pan. La resurrección de Cristo posee así todos los testimonios que podíamos pedirle.

Dios se sirve instrumentalmente de la resurrección de Cristo, como de todos los actos del Salvador, para obrar nuestra salvación y, muy especialmente en este caso, nuestra resurrección: «transfor-

mará nuestro cuerpo miserable volviéndole semejante a su cuerpo glorioso en virtud del poder que tiene para someter a sí todas las cosas» (Phil 3, 21). La resurrección de Cristo constituye las primicias y la causa de nuestra resurrección: «Cristo resucitó de entre los muertos, constituye las primicias de los que durmieron. Pues por un hombre vino la muerte y también por un hombre viene la resurrección de los muertos. Como todos mueren en Adán así todos serán vivificados por Cristo» (1 Cor 15, 20-22). Pero la resurrección de Cristo no es sólo modelo y causa de nuestra resurrección corporal, lo es ante todo de nuestra resurrección espiritual por el bautismo, en el cual somos conngurados con su muerte y resurrección y en él recibimos el germen de la gloria. «Cristo, dice San Pablo, ha resucitado para nuestra justificación» (Rom 4, 25). Y más aún: «Hemos sido sepultados por el bautismo en su muerte, a fin de que, como Cristo resucitó de los muertos por la gloria del Padre, así nosotros vivamos con una vida nueva». Si en efecto, hemos sido injertados en Él por la semejanza de su muerte, lo seremos también por la de su resurrección (Rom 6, 4-5).

5. La ascensión.

El hecho de que Nuestro Señor haya ascendido al cielo a los cuarenta días de su resurrección, no quiere decir que haya quedado cuarenta días «sobre la tierra». En realidad, todos los relatos de los evangelios y de los Hechos nos sugieren, y la interpretación paulina nos lo confirma, que Cristo está en la gloria del Padre desde su resurrección. Según San Juan Crisóstomo, el *Noli me tangere* (Ioh 20, 17), que el Salvador dirige a María Magdalena, quiere hacerle comprender que no piensa proseguir visiblemente en sociedad con los hombres (*In Ioahn. homilia LXXXI*). Jesucristo está en lo sucesivo con su Padre y solamente interviene en muchas ocasiones para confirmar a los hombres su resurrección. La última aparición pública — pues tuvo lugar todavía después su aparición a Pablo en el camino de Damasco (Act 9, 5) — y su última desaparición tuvieron lugar el día de la ascensión. Los ángeles advirtieron a los discípulos anunciándoles que el Señor no volvería más que para el juicio: «Varones de Galilea, ¿por qué os paráis mirando al cielo? Este Jesús que en medio de vosotros se ha elevado al cielo, vendrá de la misma manera que le habéis visto subir.»

¿Adónde ha subido Jesucristo? La respuesta parecía fácil a los antiguos porque su cosmología era sencilla. Se figuraban que la tierra era toda plana, que reposaba sobre «las aguas de abajo» y que sostenía con sus más altas montañas — sus columnas de Hércules — el firmamento y las aguas de encima. Por tanto, Cristo se había elevado al cielo, es decir, por encima de las aguas más elevadas, a la ~~mayor~~ ^{misma} altura que los griegos asignaban a los dioses del Olimpo. Giotto, en el siglo XIII, pintó todavía una ascensión figurando a Cristo que, al término de su viaje ascensional, emerge por encima de las aguas celestes. Pero para nosotros, que tenemos un mejor

conocimiento, aunque imperfecto aún, del universo, esta representación resulta inaceptable. La tierra es redonda y lo que llamamos físicamente cielo está arriba y abajo, a derecha y a izquierda. Nos resignamos a ignorarlo. Nos basta creer en la realidad de su resurrección: Cristo está actualmente vivo. Poco importa el lugar donde está, porque, por una parte, sabemos que según su divinidad está siempre presente en medio de nosotros: «he aquí que estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo» (Mt 28, 20), y por otra, según su humanidad, Cristo conoce a cada uno por nuestro nombre y ve nuestros más secretos pensamientos. La distancia no quita nada a este conocimiento interior que Jesús tiene de nosotros, ni a su amor por nosotros. Es como una persona que siguiese a otra cada instante en otro continente por transmisión del pensamiento. Cristo penetra en todo instante hasta el fondo de nuestro espíritu y de nuestro corazón e implora por cada uno de nosotros junto al Padre. Precisamente este «contacto» posible de nuestras almas, por su inteligencia y su amor, le permite ser «el instrumento» que el Padre aplica en nuestra santificación.

En cuanto a su ausencia corporal de entre nosotros, Cristo nos ha anunciado que nos era conveniente: «Os digo la verdad, os conviene que me vaya» (Ioh 16, 7). Esto aprovecha, en efecto, a nuestra fe. La fe se refiere, no a lo visible, sino a lo invisible. Por otro lado, nos ha dejado un signo sacramental de su presencia en medio de nosotros, la eucaristía. Este signo no daña nuestra fe pues no le «vemos» sino con la fe, y es un signo sensible, en la fe, de su compañía. La ausencia de Cristo es provechosa igualmente a nuestra esperanza. «Cuando yo me haya ido y os haya preparado una morada, volveré y os llevaré conmigo para que allí donde yo estoy estéis vosotros también; y para que sepáis el camino adonde voy» (Ioh 14, 3-4). Cada uno puede saber al morir que va a unirse con Cristo y esto es un consuelo. Es preciso que los miembros se reúnan allí donde está la cabeza. Es, por último, la ausencia de Cristo un beneficio para nuestra caridad de aquí abajo. Si habéis resucitado con Cristo, dice San Pablo, «buscad las cosas de lo alto donde Cristo mora sentado a la derecha de Dios; gustad las cosas de arriba y no las de la tierra, porque estáis muertos y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios» (Col 3, 1-3). Además Cristo no nos ha dejado huérfanos, pues nos ha dado su Espíritu, este Espíritu que recibimos en el bautismo y que hace que formemos con Él un solo cuerpo, una sola vida, una sola aspiración hacia el Padre.

La ascensión de Cristo es causa de nuestra salvación, no en el sentido de que merezca, puesto que esto es privilegio de su pasión, sino en el sentido de que nos abre el paraíso — «Voy a prepararos un puesto» (Ioh 14, 2) —, de que libra las almas de los santos que hasta entonces permanecían fuera de este lugar — «Cristo ha subido a las alturas y ha llevado consigo a los cautivos» (Eph 4, 8) — de que nuestro sumo sacerdote, habiendo penetrado en el santo de los santos, no cesa de interpelar por nosotros (cf. Hebr 7, 25), en el sentido, en fin, de que cumple todas las cosas por las cuales Dios ha creado el

mundo: «subió sobre todos los cielos a fin de cumplirlo todo» (Eph 4, 10).

6. Sentado a la diestra del Padre.

«El señor Jesús fue levantado al cielo y se sienta a la derecha de Dios» (Mc 16, 19). La «derecha», en la literatura hebraica, es el símbolo del honor y del poder. «Estar sentado» o «sentarse» evoca inmediatamente la función de juez. Decir que Cristo se sienta a la derecha del Padre, significa que el Padre le hace partícipe de su honor, de su potestad, y que le confía el poder de juzgar a los vivos y a los muertos.

Compete naturalmente a Cristo por su naturaleza divina «sentarse a la derecha de Dios», pues es totalmente igual al Padre, pero también le compete a su naturaleza humana, que no posee más que un yo divino y eterno, participar del honor y la potestad del Padre y de la adoración de los fieles. «El cordero que ha sido inmolado es digno de recibir el poder, la riqueza, la sabiduría, la fuerza, el honor, la gloria y la bendición» (Apoc 5, 12). Si se considera en Jesús solamente la gracia santificante que Dios le ha comunicado, «sentarse a la derecha del Padre», significa para Él que ha recibido más que ninguna otra criatura los bienes patrimoniales de Dios. Y éste es el privilegio de Cristo: «¿A cuál de los ángeles dijo Dios alguna vez: siéntate a mi derecha?» (Hebr 1, 13). Los santos, que son los miembros de Cristo, recibirán de Él gloria y honor y poder de juzgar; en este sentido también se puede decir que ellos se sientan a la derecha de Dios, aunque esto sea compartir la gloria de Cristo: «vosotros que me habéis seguido os sentaréis en doce tronos y juzgaréis a las doce tribus de Israel» (Mt 19, 28). En el mismo sentido puede decirse que se sientan a la derecha de Cristo: «sentarse a mi derecha o a mi izquierda, no me toca a mi otorgarlo; es para aquéllos para quienes está dispuesto por mi Padre» (Mt 20, 23).

7. Jesucristo juez.

Cristo recibió el poder de juzgar a los vivos y a los muertos; esto le conviene en virtud de su primacía sobre todas las criaturas, de su justicia y de su sabiduría. «Dios le estableció juez de vivos y muertos» (Act 10, 42).

El poder de juzgar pertenece a Cristo, como ya hemos dicho a propósito de su asiento a la diestra del Padre, por su naturaleza divina y humana, aunque diversamente. Convenía que Cristo, en cuanto hombre, recibiese, por muchos motivos, el poder de juzgar. Por un lado, Él es hombre como nosotros; así Dios nos prepara un juicio a la vez divino y absolutamente «humano». «No tenemos un sumo sacerdote incapaz de compadecerse de nuestras debilidades; para asemejarse a nosotros, las ha experimentado todas, a excepción del pecado. Aproximémonos, pues, con confianza al trono de la gracia» (Hebr 4, 15-16). Por otro lado, el juicio coincidirá con

la resurrección de los muertos que Dios obra por medio de Cristo resucitado. En fin, según la observación de San Agustín (*De verbis Domini*, último sermón cap. 7), puesto que Cristo juzgará a los buenos y a los malos, conviene no se les presente bajo otra forma que la humana. Pero decir que juzgará a los buenos en cuanto hombre, no quiere decir que les dará la bienaventuranza eterna en virtud de lo que posee por su naturaleza humana. Sólo a Dios pertenece dar la vida eterna. Pero Cristo, al juzgar a los buenos, les enviará o conducirá a ella. «Hoy estarás conmigo en el paraíso», dice al buen ladrón (Lc 23, 43).

El poder de juzgar que Cristo posee, se extiende a todos los hombres, a todas las cosas humanas, a todas las realidades terrenas y aun a los ángeles: «Al nombre de Jesús toda rodilla debe doblarse en los cielos, en la tierra y en los infiernos» (Phil 2, 10). San Pablo nos dice que juzgaremos a los ángeles (1 Cor 6, 3). Con mayor razón les juzgará Cristo de quien nosotros recibimos el poder.

El juicio de Cristo se presentará dos veces: una, en la muerte de cada uno, otra, universalmente, en el último día. Procuraremos explicar este doble juicio en el capítulo que trata del retorno de Cristo.

REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS

El reino del Espíritu.

Acabamos de estudiar las diversas etapas de la obra de la salvación llevada a cabo por Jesucristo. Para ello hemos seguido sencillamente los artículos de nuestro *credo* que corresponden a esta gloriosa epopeya: murió, fue sepultado, descendió a los infiernos, etc. Ahora bien, merece notarse que el símbolo de los apóstoles no se termina en la ascensión, en el asiento a la diestra del Padre ni aún en la potestad judicial del Salvador. Se acaba con varios artículos de la fe concerniente al *Espíritu Santo y su obra*. La fórmula actual es la siguiente: «creo en el Espíritu Santo, la santa Iglesia católica, la comunión de los santos, el perdón de los pecados, la resurrección de la carne, la vida eterna. Amén.» La obra de la salvación no se termina con el envío de Jesucristo, sino con la misión del Espíritu Santo, es decir, con la institución de la Iglesia, cuyos miembros están unidos a Jesucristo, y entre sí, por el Espíritu Santo que nos ha sido dado. Si nuestro tratado de Cristo y el de la Iglesia se presentan separadamente hay que advertir en seguida la unidad real de la obra salvífica, en la que cada Persona divina tiene su parte. El Padre, de quien el Hijo y el Espíritu Santo proceden, tiene la iniciativa de la salvación. Él envía al Hijo, y con el Hijo enviará al Espíritu Santo. El Hijo es el que se reviste de nuestra humanidad, se lanza a la lucha contra Satanás, contra el pecado y la muerte y obtiene nuestra salvación, reparando nuestra ofensa, mereciéndonos la vida divina, abriendo la puerta de la reconciliación al lado del Padre. El Espíritu Santo, el divinizador, es el que nos da interiormente la vida divina, el que nos une a Cristo para que se cumplan entre Él y nosotros estas nupcias misteriosas entre Dios y la humanidad; gracias a Él podemos decir verdaderamente a Dios *Abba*, esto es, Padre, porque tenemos en verdad el Espíritu del Hijo y estamos con Él junto al Padre «en la unidad del Espíritu Santos».

A las tres partes de nuestro *credo* corresponden tres etapas de la revelación que se nos ha hecho. Primero se revela el Padre «por la creación del cielo

y de la tierra» y por el pueblo de Israel. Después nos preparó para el conocimiento de su Hijo, que se nos reveló por su venida en medio de nosotros. Conocimos en fin al Espíritu Santo por su obra de santificación y de unidad. Aunque las tres personas de la Santísima Trinidad estén siempre en acción hay una economía en la revelación de Dios lo mismo que en la realización de la salvación.

De esta forma la antigua disposición nos aparece, con respecto a nosotros, como el reino del Padre, la venida del Hijo, como el reino del Hijo, y la Iglesia, después de Pentecostés, como el reinado del Espíritu Santo. El cristiano cree en el Padre por quien todo fue hecho, en el Hijo que nos salvó por su muerte y resurrección, en el Espíritu Santo que nos diviniza y nos reúne con Cristo en el seno del Padre. Por esta razón el catecúmeno, al tiempo de su bautismo, era antiguamente sumergido tres veces en el agua, haciendo esta triple profesión de fe conforme a la fórmula bautismal del símbolo de los apóstoles.

Las diversas obras apropiadas a las personas divinas deben ser distinguidas como nos enseña la revelación. De nada serviría que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo se nos hayan dado a conocer distinta y personalmente, si continuamos hablando sin distinción de las obras que se refieren a uno y a otro. Y no tenemos por qué temer dividir a Dios, pues Dios es uno; el Padre está en el Hijo, el Hijo en el Padre y el Espíritu Santo es el Espíritu del Padre y del Hijo. Regocijémonos más bien de que habiendo subido Cristo a los cielos y habiéndonos privado de su presencia visible, no nos haya dejado huérfanos, sino que nos dio al Espíritu Santo. Pues por el Espíritu Santo, en efecto, somos santificados, y formamos una cosa con Cristo en el seno del Padre. Él es la vida de nuestras almas, y el alma de la Iglesia, una y santa, y por Él comunican todos los «santos» en el Hijo, por medio de los sagrados misterios que Cristo nos legó, y es Él quien obra interiormente «la remisión de los pecados», por Él resucitó el Padre a Jesús de entre los muertos y por Él nos resucitará en el último día (Rom 8, 11). Él nos comunica la «vida eterna». El don del Espíritu Santo constituye, desde ahora, las arras de nuestra herencia celestial (Eph 1, 14; 2 Cor 1, 22).

Pero si debemos distinguir lo que es apropiado al Hijo, y lo que es apropiado al Espíritu Santo en la obra de nuestra salvación, no podemos separarlo. No hay más que un misterio escondido en Dios hasta la venida de Cristo y ahora revelado por el Hijo y por el Espíritu Santo. El Espíritu es hoy la manifestación de la obra de Cristo. Es Él quien revela que somos hijos de Dios. A hombres «llenos del Espíritu Santo» (Act 6, 3) elegían los Apóstoles para secundarles en las diferentes tareas de la Iglesia. Pascua y Pentecostés son el comienzo y el término de la celebración, durante cincuenta días, de un mismo misterio, cumplido en Jesucristo, manifestado, y de alguna manera aplicado, en pentecostés. Cristo por su muerte y resurrección nos merece el Espíritu Santo divinizador y el Espíritu Santo nos ha sido dado.

El misterio pascual en el centro de nuestra vida.

Comprendiendo así en su plenitud el misterio pascual, es fácil ver que está en el centro de nuestra vida cristiana, es decir, de nuestra fe, de nuestro culto y de nuestra moral.

Está en el centro de nuestra fe. En el misterio pascual encuentra efectivamente su coronamiento y su plenitud la historia de la salvación, se ha realizado el plan de Dios, se hallan abiertas las fuentes de agua viva que derrama en lo sucesivo el Espíritu Santo sobre toda carne. En el misterio pascual tenemos acceso al Padre con el Hijo en el Espíritu Santo, y conocemos a las tres personas de la Santísima Trinidad.

Está en el centro de nuestro culto. De todas las fiestas del año, la de Pascua es la central y la mayor. Navidad es para Pascua; el Verbo ha venido entre

nosotros para vencer la muerte y el pecado y para abrirnos de nuevo el paraíso perdido, introduciéndonos cerca del Padre. A la jerarquía de las fiestas corresponde una jerarquía de las verdades de nuestra fe y de los misterios de nuestra religión; sería herético dar a la Navidad la primacía sobre la Pascua, cuando la Navidad no tiene sentido sino en vista de la hora de la salvación y por este acto pascual que ya santifica a los que rodean al niño Jesús y que libró eficazmente a la Virgen María de toda mancha de pecado. La importancia que el occidente latino dio, desde los siglos XII y XIV, sin duda bajo la influencia de San Francisco y de sus hijos, a la fiesta de Navidad, no debe hacer olvidar el hecho de la encarnación *redentora* y de la resurrección. Cristo vino para que se cumpliera su «hora»; el misterio pascual se cierne sobre el de Navidad. La fiesta de Navidad es normalmente una fiesta de intimidad dichosa, de recogimiento silencioso al borde del gran misterio. La fiesta de Pascua es la fiesta de la victoria, fiesta grandiosa y solemne de liberación y de gozo puro. En cuanto a Pentecostés, al término del tiempo pascual, no es, ya lo hemos dicho, sino la extensión de la Pascua a toda la Iglesia y a toda la historia, su manifestación sobre los apóstoles, su actualidad histórica y dinámica hasta el fin del mundo.

Lo que es verdad de las fiestas del año lo es también de los actos de culto, y en particular, de todos los sacramentos que son misterios de Pascua. El bautismo, que toda la liturgia invita a celebrar durante la vigilia pascual, es un misterio esencialmente pascual de muerte y de resurrección. La eucaristía es el misterio pascual por excelencia; por eso la Iglesia lo celebra con más solemnidad el domingo, que es el día semanal de la resurrección. Lo que podemos llamar la confirmación del bautismo es, en relación a éste, lo que Pentecostés con respecto a la Pascua. La penitencia y la unción de los enfermos son, debido a la liberación que llevan consigo, sacramentos pascuales. El orden y el matrimonio permiten a la sociedad eclesial, y no sólo ya al individuo, el ser representativa de este mismo misterio.

El misterio pascual está en el centro de nuestra moral. Porque toda la moral cristiana consiste en morir para vivir, en perder su vida para ganarla, en morir a la propia suficiencia y al pecado y vivir de la gracia de Dios que basta, en renunciar a la gloria que viene de los hombres para recibir la gloria que viene de Dios. «Si habéis resucitado con Cristo, nos dice San Pablo, buscad las cosas de lo alto, donde Cristo mora sentado a la diestra de Dios, y no las de la tierra: porque estáis muertos y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios. Cuando Cristo, vuestra vida, aparezca, entonces apareceréis también con Él en la gloria» (Col 3, 1-4). Sería interesante estudiar aquí las etapas psicológicas y pedagógicas por las que van adquiriendo conciencia del misterio de vida, del misterio de renuncia y de muerte, los niños, los jóvenes para quienes la renuncia se hace difícil, los adultos, cuando la muerte entra en la perspectiva de su existencia, para que no desesperen y sepan mirar «estas cosas que reputaban ganancias como pérdida con respecto a Cristo» (Phil 3, 7). Pero guardémonos de desarrollar con este motivo una visión exclusivamente dolorosa o un pesimismo que no serían cristianos. *Media vita in morte sumus*. Si es verdad que a la mitad de la vida estamos ya en la muerte, es verdad también que, cada vez que, siendo cristianos, nos encontramos «en medio de la muerte» estamos ya en medio de la vida. La eucaristía es el sacramento de la pasión y de la muerte de Cristo y contiene a Cristo resucitado. Recibimos la fuerza de Cristo resucitado para llevar la cruz con Él, a fin de resucitar y vivir con Él. En el misterio pascual que celebramos aquí abajo, siempre es falso excluir la vida de la muerte o la muerte de la vida.

Así, de Pascua en Pascua, en nuestra fe, en nuestro culto, en nuestra moral, el Espíritu Santo nos conduce hacia el amor perfecto de Dios con Jesucristo en el seno del Padre.

La gesta gloriosa de Jesucristo

BIBLIOGRAFÍA

Libro básico para este capítulo es:

- F. X. DURRWELL, *La résurrection de Jésus, mystère de salut*, Le Puy, Éd. X. Mappus.

Léase también:

SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Tratado de la Vida de Cristo*, edic. bilingüe de la *Suma Teológica*, versión e introducciones del P. Alberto Colunga, tomo XII, BAC, Madrid 1955.

- L. BOUYER, *Le mystère pascal*, Éd. du Cerf, París. Comentario teológico de los días santos.

Véase también la bibliografía de los capítulos precedentes y la del capítulo XIV sobre el retorno de Cristo.

Sobre las doctrinas de *la imagen de Dios*, sobre la *recapitulatio*, se acudirá a los padres de la Iglesia, en particular a las obras de la colección «Sources chrétiennes». Véase además un libro reciente:

- P. GALTIER, *Les deux Adams*, Beauchesne, París 1947.

Las meditaciones sobre la pasión son innumerables. Acudir a los comentarios del Evangelio, a los Padres de la Iglesia, a los santos, a los teólogos, a los oradores y escritores cristianos (Bossuet, Pascal, Bourdaloue, Lacordaire, P. Granada, etc.), y a los autores espirituales. Entre estos últimos, citaremos la obra clásica, tanto en teología como en «espiritualidad», de:

- L. CHARDON, *La Croix de Jésus*, Introd. de F. Florand, París, Éd. du Cerf.

Libro segundo

MARÍA Y LA IGLESIA

EL MISTERIO DE LA NUEVA EVA

Precisamente al considerar la bondad divina el teólogo encuentra en Dios una cierta conveniencia de la encarnación. Dios es bueno y lo propio de la bondad es comunicarse. ¿No convendría a la bondad suprema comunicarse de un modo supremo por la encarnación?

Mas no se para en esto la comunicación de la bondad divina. Quiere derramarse sobre todos los hombres y sobre todo el universo. Dios se hace hombre, a fin de que todos los hombres se hagan dioses. Dios nos salva no solamente dándonos un Salvador, sino haciendo que cooperen a su obra todos los hombres que Él unió a sí. El don de Dios tiende siempre a extenderse hasta la libre cooperación de aquellos a los que otorga su favor.

Tal es el misterio de la criatura espiritual, hija de Dios, y el «sentido», místico y misterioso a la vez, de la mujer.

Desde el principio Dios donó al hombre una compañera y una ayuda semejante a él, y el hombre la definió cuando dijo: «Esta es hueso de mis huesos y carne de mi carne» (Gen 2, 23). Y San Pablo lo explica cuando afirma: «Grande es este misterio; lo entiendo de Cristo y la Iglesia». Al crear a Eva el Señor pensaba en la compañera que quería asociar al futuro Adán, y la anunciaba proféticamente.

Cristo, en efecto, no nos salvó de tal modo que nosotros seamos totalmente pasivos y de forma que nadie coopere en su obra de salvación. Existe en Él tal manantial y sobreabundancia de gracia que se desborda hasta conceder a otros el poder de salvar con Él. La compañera del nuevo Adán, que Eva anunciaba proféticamente, es ésta que Cristo asocia a su gigantesco combate contra el dragón: la Santísima Virgen María y la Iglesia, formando una unidad indivisible.

Dios decidió encarnarse en el seno de la Virgen María. No cabe unión más estrecha entre Dios y la criatura, exceptuada la unión con Cristo, que la obtenida en el misterio de la maternidad. Después de la «gracia de unión», Dios no podía otorgar otra mayor que la que se armoniza perfectamente con la maternidad divina, la cual predeterminó a María la madre de Jesús.

El estado abierto de Cristo, en la cruz, da la vida a una compañera que en adelante asocia plenamente a su obra redentora, y en la cual todos nosotros recibimos la vida que viene de Cristo, la Iglesia. Ella es quien nos salva; es la fuente de salvación, el arca

María y la Iglesia

de la alianza, aun cuando todo lo que es, todo lo que puede dar, lo recibe de su Señor y esposo, de su cabeza, Cristo.

Cristo es nuestro único Salvador en el sentido de que no hay salvación que no venga de Él. Cristo, sin embargo, no nos salva solo, ya que concede a María y a la Iglesia — y a todos los que en la Iglesia participan, en diversos grados, en su función salvífica — el poder de salvar con Él y por Él.

El misterio de María y de la Iglesia es el misterio de esta estrecha cooperación, en la que María, figura y modelo perfecto de la Iglesia, es personalmente lo que la Iglesia es colectivamente, en cuanto esposa de Cristo.

Capítulo V

LA VIRGEN MARÍA

por R. LAURENTIN

doctor en filosofía y teología y profesor en la
universidad católica de Angers

SUMARIO:	<u>Págs.</u>
I. EL DESCUBRIMIENTO DE MARÍA EN EL TIEMPO	192
1. Primer período: la Escritura (hacia el 50-90). Pablo y Marcos; Mateo, Lucas y Juan	193
2. Segundo período: del evangelio de Juan al concilio de Éfeso (90-431)	205
3. Tercer período: del concilio de Éfeso a la reforma gregoriana (431-1050)	211
4. Cuarto período: de la reforma gregoriana hasta el final del concilio de Trento (1050-1563)	212
5. Quinto período: desde los últimos años del s. XVI hasta el final del s. XVIII	214
6. Sexto período: siglos XIX-XX	216
II. EL DESENVOLVIMIENTO DEL DESTINO DE MARÍA	218
1. Antes de la anunciación. María, perfección de Israel	221
2. María en la encarnación. La maternidad divina	223
3. María en el sacrificio redentor	234
4. De la muerte de Cristo a la dormición	236
5. Asunción de María. La Virgen, «imagen escatológica de la Iglesia»	237
CONCLUSIÓN: Cristo, María y la Iglesia	239
REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS	242
BIBLIOGRAFÍA	246

La definición del dogma de la asunción ha traído al primer plano de la actualidad la cuestión mariana. Toda la prensa, desde las revistas teológicas de todas las confesiones hasta los diarios de la tarde, abundó en comentarios desde los más oportunos hasta los más absurdos.

En el seno de esta efervescencia los cristianos se vieron obligados a reaccionar. En unos dominaba la alegría, porque esta decisión prolongaba sus meditaciones y sellaba sus certezas. En otros nacía la inquietud. El problema mariano, en el cual nunca habían reflexionado, se presentaba de súbito, y surgían mil cuestiones. Puesto que la fe tiene a Dios por objeto, y ningún santo ha sido objeto

de una definición, ¿por qué dar este lugar en el dogma a una simple criatura? Siendo manifiesto el «silencio de la Escritura» a este respecto ¿cómo se ha podido llegar a la definición? ¿En qué grado el extraordinario desarrollo de la doctrina mariana tiene su fuente en la revelación o en las profundidades que descubre el psicoanálisis? En el impulso que lleva el alma a María ¿qué parte ocupa el sentimiento y cuál corresponde a la fe? Si se eliminan piadosas invenciones y otras escorias tan difundidas en cierta literatura pía ¿qué queda del misterio de María? Los que se proponían, más o menos confusamente todas estas cuestiones y otras muchas, presentían que no se trataba de dar una respuesta improvisada a cada una, sino de adquirir una visión de conjunto, desde la cual todas las demás se iluminarían, al igual que el plano de una ciudad permite a cada uno encontrar su camino. Responder a este deseo con una exposición breve y objetiva, es el fin de esta síntesis mariana.

Si la palabra «síntesis» significase construcción abstracta, presentada en fórmulas rígidas, cuadraría muy mal a este estudio; formaría incluso un acorde disonante con la palabra «mariana» que se le añade. Lo que hay, en la doctrina mariana y en la personalidad de la Virgen, si no de más profundo, al menos de más característico, parece ser el lugar que en ella ocupa *el tiempo*: la ley de la duración y del progreso. Una «síntesis» que descuidase este elemento básico dejaría escapar si no lo esencial, algo ciertamente esencial.

Duración, progreso: he ahí la ley por la que María fue progresivamente conocida por la Iglesia. Casi ausente del mensaje primitivo, ausente de la catequesis mientras estuvo presente en la tierra, fue, en el sentido más pleno de la palabra, «descubierta» a partir de esta presencia inicial.

Duración, progreso: es también según esta ley, o mejor, es conforme a esta ley como María vivió. Su vida es progreso. Desde la gratuidad del don original hasta el cúmulo de méritos con que abandonó esta tierra; desde la receptividad inicial hasta las últimas expansiones de su misión maternal; desde la plenitud de gracia personal y secreta del primer instante hasta la plenitud social y manifiesta con que brilla hoy en lo alto del cielo.

Vamos, pues, a seguir este doble progreso: veremos, en primer lugar, cómo la Iglesia toma conciencia paulatinamente del misterio de María; después, instalándonos en este misterio, contemplaremos el desenvolvimiento de su destino, desde la inmaculada concepción hasta la asunción.

I. DESCUBRIMIENTO DE MARÍA EN EL TIEMPO

La doctrina mariana se desarrolla en la Iglesia de acuerdo con una curva característica: no existe un crecimiento continuo, sino un crecimiento rítmico que hace pensar en el movimiento de una marea. Como las olas sucesivas se encespan hasta alcanzar su cumbre y

La Virgen María

luego se retiran y refluyen hasta que la ola siguiente lleva más lejos su ímpetu, así cada período descubre algún aspecto nuevo de la Virgen, descubriéndolo en el entusiasmo y frecuentemente en la lucha, volviendo después a la calma y al silencio. Tres series de hechos manifiestan este ritmo: la cantidad de los escritos, su cualidad y la rapidez de los progresos realizados. Siguiendo estos criterios se pueden distinguir seis grandes etapas: Escritura; edad patristica hasta Éfeso; de Éfeso a la reforma gregoriana; desde finales del s. XI hasta el fin del Concilio de Trento, ss. XVII-XVIII; en fin, los ss. XIX-XX.

Fase preliminar: presencia y silencio.

Todo el desarrollo que vamos a seguir arranca de una presencia silenciosa hacia un reconocimiento explícito de la función de esta presencia en el misterio cristiano. Además, antes de abordar la primera enseñanza mariológica de la Iglesia, conviene subrayar este silencio inicial, esta fase durante la cual María vive en la Iglesia sin ser, de ninguna manera, objeto de predicación.

En su primer estadio, la catequesis cristiana no comienza con el relato de la anunciación. El testimonio de los apóstoles descansa exclusivamente sobre la vida pública de Jesús: *Desde el bautismo por Juan hasta la ascensión* (Act 1, 22). Es Pedro quien fija estos límites ya antes de Pentecostés; a ellos permanecerá fiel durante toda su predicación; y de ella nos dan los Hechos un resumen característico (ibid. 10, 36-43), cuyos últimos desenvolvimientos toman cuerpo en el evangelio de Marcos. María no es nombrada ni siquiera en esta última elaboración.

Así, durante un tiempo cuya duración precisa no conocemos, la Madre de Jesús, habiendo llegado al cenit de su perfección, vive en la Iglesia, sin que se haga mención explícita de ella. Su plegaria y su intercesión existen, pero permanecen ocultas. María parece ignorar el alcance de su influencia, y se la desconoce también a su alrededor. Es un órgano vivo del cuerpo místico de Cristo, mas no es objeto de enseñanza. Al igual que algunos sacramentos, María es una realidad en la vida de la Iglesia, antes de ser objeto de un dogma. Paulatinamente esta realidad, oscuramente experimentada, en la comunión de los santos, va a encontrar su fórmula explícita.

1. Primer período: la Escritura (hacia el 50-90).

La primera explicitación de la misión de María está contenida en el Nuevo Testamento, cuya redacción dura medio siglo. María ocupará en él un lugar materialmente poco importante, pero profundamente significativo. Nos es preciso detenernos con una atención particular en estos datos básicos, que son la palabra misma de Dios.

La Virgen aparece, en primer lugar, de modo totalmente episódico. El primer testimonio que hallamos, la Epístola a los Gálatas, tal vez anterior al año 50, es característica a este respecto.

«Mas al llegar la plenitud de los tiempos envió Dios a su Hijo, *nacido de mujer*, nacido bajo la ley, para redimir a los que estaban bajo la ley, para que recibiésemos la adopción» (Gal 4, 4-5).

Guardémonos de glosar este pasaje. Se puede entrever en él la maternidad divina, y hallar un punto de referencia para la maternidad espiritual, ya que la filiación humana de Cristo se relaciona con nuestra filiación adoptiva, e incluso se puede percibir en él un eco de la misteriosa profecía del Protoevangelio (Gen 3, 15). ¿Ha pensado, sin embargo, Pablo en todo esto? Subrayemos, sobre todo, su laconismo. La madre de Cristo es aquí «una mujer» anónima; se la nombra de un modo ocasional, y se la pone en paralelo con la ley, lo cual no es ningún título de gloria. Ninguno de sus privilegios se halla subrayado. Pablo afirma su razón de ser: *asegurar la inserción del Salvador en la raza humana*, «al llegar la plenitud de los tiempos». Esto es todo.

Los dos únicos textos de Marcos sobre «la Madre» de Jesús (3, 31-35; 6, 1-6) revisten el mismo carácter anónimo y ocasional. Tienen incluso un carácter marcadamente negativo. En uno Jesús atiende la intervención de su familia en su ministerio, y precisa que su verdadera familia son sus discípulos:

«Estaba la muchedumbre sentada en torno de Él, y le dijeron: Ahí fuera están tu madre y tus hermanos, que te buscan. Él les respondió: ¿Quién es mi madre y mis hermanos? Y echando una mirada sobre los que estaban sentados en derredor suyo, dijo: He aquí mi madre y mis hermanos. Quien hiciere la voluntad de Dios, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre» (Mc 3, 31-35).

En el otro, sus compatriotas rehusan creer en Él, precisamente porque Jesús no es otro que «el carpintero, el Hijo de María» (Mc 6, 1-6). El conocimiento de Jesús según los sentidos les cierra el paso al conocimiento según el Espíritu.

Estos tres textos cierran un camino: el que hubiera concedido a María una grandeza según la carne tal como la concebía la madre de los hijos del Zebedeo (Mc 10, 37). No permiten exaltar la maternidad de María, abstracción hecha de los dones de gracia que le están ligados, y que el resto del Nuevo Testamento nos hará descubrir.

Estas explicitaciones se deben a los otros tres evangelistas. Entre el 50 y el 70, Mateo, después Lucas, nos revelan el papel de María en el misterio de la encarnación. Hacia el 90, Juan, al término de sus meditaciones, abre una nueva perspectiva sobre la misión de la Virgen en el misterio de la redención. Esta primera explicitación parece relacionarse estrechamente con la presencia viva de María en la Iglesia primitiva. Parece que Lucas recibe de ella lo que sabe sobre el evangelio de la infancia: por dos veces se refiere a los recuerdos que María meditaba en su corazón (Lc 2, 19 y 51). Por lo que a Juan se refiere, el Señor le confió a su Madre cuando moría (19, 27). Conoce por experiencia filial lo que a nosotros nos deja entrever del misterio de María.

Los textos que vamos a recorrer son breves, como breve sería su

transcripción. Mas si se presta atención a los lazos que los unen entre sí, lo mismo que a aquellos que los ligán al Antiguo Testamento, su densidad se hace patente. No solamente se confirman, sino que a veces se multiplican los unos por los otros. Son, respecto a aquellos anuncios misteriosos, cuales son particularmente los de Gen 3, 15; Is 7, 14 y Mich 5, 2, como las últimas palabras que dan su sentido a una frase incompleta. En suma, contemplándolos aisladamente, perderían su propia significación; como aquel que mirando punto por punto un dibujo en grabado no vería la figura que representa.

Mateo nos da la clave de la profecía de Isaías: «He aquí que la virgen grávida (*ha'almah*) da a luz un hijo y le llama Emmanuel». Texto misterioso: la «virgen» de que se trata de un modo tan determinado no ha podido ser identificada con ningún personaje determinado. Detalle sintomático: ejerce un derecho que competía normalmente al padre; ella es quien recibe el encargo de dar nombre a su hijo. ¿Se puede deducir de esto que no existe padre y que se trata de una virgen? El contexto de Isaías no bastaría para establecer esta conclusión, pero lo sugiere, y tres siglos antes de Cristo la versión de los setenta, precisa sin ambages: «He aquí que una virgen (*ἡ παρθένος*) concebirá». Mateo que se refiere a esta versión reconocía en María a la «virgen» misteriosa; y afirma con claridad el carácter virginal de su concepción, que tiene por principio al Espíritu Santo (Mt 1, 21; cf. Is 2, 2), e insiste sobre el carácter mesiánico de esta maternidad:

«La concepción de Jesucristo fue así: Estando desposada María, su madre, con José, antes de que conviviesen, se halló haber concebido María del Espíritu Santo. José, su esposo, siendo justo, no quiso denunciarla y resolvió repudiarla en secreto. Mientras reflexiona sobre esto, he aquí que se le apareció en sueños un ángel del Señor y le dijo: José, hijo de David, no temas recibir en tu casa a María, tu esposa, pues lo concebido en ella es obra del Espíritu Santo. Dará a luz un hijo, a quien pondrás por nombre Jesús, porque salvará a su pueblo de sus pecados. Todo esto sucedió para que cumpliese lo que el Señor había anunciado por el profeta, que dice: «He aquí que la virgen concebirá y parirá un hijo, y le pondrán por nombre Emmanuel, que quiere decir: «Dios con nosotros»» (Mt 1, 18-23).

«Dios con nosotros»: Estas palabras, que sólo tenían en el contexto de Isaías un sentido bastante indeterminado y podían entenderse de una asistencia divina, comienzan a tomar aquí el sentido que la Iglesia reconoce hoy en ellas: la divinidad del Mesías. En este sentido pleno se opera la unión de dos grandes líneas de textos que cruzan todo el Antiguo Testamento: la que ensalzaba al Mesías con atributos divinos, y la que describía el descenso de una hipóstasis de Dios (la palabra, la sabiduría) entre los hombres.

En Lucas volvemos a encontrar todos estos elementos, pero en puntos más completados y desarrollados. Como Mateo (1, 1-17), Lucas nos notifica la inserción del Mesías en la raza humana al darnos su genealogía (Lc 3, 23-38), pero amplía la perspectiva. Más allá de Abraham, se remonta por los patriarcas hasta Adán y hasta Dios, su

creador. El misterio de la concepción virginal adquiere así valor universal y parece como una repetición de la creación original. Como Mateo, Lucas subraya la descendencia davidica del Mesías, pero le veremos acudir explícitamente al oráculo dirigido a David por Natán. Como Mateo, afirma que Jesús ha sido concebido por el Espíritu Santo, sin que José haya tenido en ello parte alguna (1, 34-35), pero insinúa nuevos datos. En primer lugar, el voto de virginidad hecho por María antes de la anunciación. Al ángel que le anuncia una maternidad dichosa, María responde: «¿Cómo podrá ser esto, pues yo no conozco varón?» (Lc 1, 34). Extraña respuesta de una «prometida», sobre todo en este tiempo en que los esponsales entrañaban ya todos los derechos del matrimonio. A menos de forzar el texto será preciso reconocer en él el significado siguiente: María había decidido, bajo la inspiración del Espíritu, no «conocer varón», en el sentido bíblico de la expresión (cf. Gen 4, 1, 17 y 25; 15, 5 y 8; 38, 26, etc.). El relato del nacimiento, según San Lucas, nos deja entrever, de manera mucho más imprecisa, un indicio del misterio de la virginidad *in partu*: la preservación milagrosa de la integridad virginal en el nacimiento del hombre Dios. Al final de un viaje fatigoso, después de inútiles tentativas en busca de alojamiento (Lc 1, 7), en la falta de comodidad de un establo, María da a luz a su Hijo, y, sin embargo, ella misma cuida del «recién nacido». «Le envolvió en pañales y le acostó en un pesebre» (2, 7 b). Veremos en fin, cómo Lucas confirma y precisa los dos hechos principales: la obra del Espíritu Santo y la divina mesianidad del Hijo de María.

Lucas no sólo desarrolla los datos de San Mateo, sino que aporta otros nuevos. Tales son la visitación, la circuncisión por la que el Salvador se somete a un rito sacrificial, y las dos visitas de Jesús al templo, cuando la presentación y a la edad de doce años, en la subida anual a Jerusalén: se ve cómo Lucas se interesa especialmente por poner de relieve los vínculos de Jesús con el templo, el sacrificio y el sacerdocio.

Pero lo más original del tercer evangelio es que nos hace entrar en el interior de la vida de la Virgen. La sitúa (o mejor, nos enseña cómo María se sitúa por sí misma) al término de esta familia de «pobres» y de «humildes» que son, según la Escritura, la porción elegida de Israel. María habla de su «pobreza» por la que el Señor la ha mirado (1, 48); se presenta como el prototipo de estos pobres a los que el Señor llenó de bienes (1, 52); estas nociones evocan toda una espiritualidad que merecería un estudio más amplio. Lucas nos da también el secreto de las meditaciones de la Virgen (2, 19 y 51), sus reacciones (1, 29), sus diligencias (1, 39; 2, 24, 39, 41 y 44), sus palabras: «he aquí a la esclava del Señor»... (1, 38). «Mi alma magnifica al Señor...» (1, 44-47), revela por esto su actitud respecto a Dios: fe, humildad, obediencia, acción de gracias. Es necesario insistir sobre su fe, semejante a la nuestra por su condición oscura (2, 50; 1, 29), pero tan viva en su interioridad (2, 19 y 51), tan pura y espontánea en su expresión (1, 38; 2, 47 y 55). Un día cuando Jesús hablaba

«una mujer levantó la voz de entre la muchedumbre y dijo: Dichoso el seno que te llevó y los pechos que mamaste. Pero él dijo: Más bien, dichosos los que oyen la palabra de Dios y la guardan» (11, 27-29).

Según algunos intérpretes, las palabras de Jesús contradirían las de la mujer. Sería necesario entender: «Bienaventurados los que tienen la fe y no la que ha engendrado». Pero no es así como ha entendido Lucas estas palabras, pues, por dos veces, atestigua que María es bienaventurada (1, 45) y eternamente bienaventurada (1, 48) precisamente por su fe: «Dichosa la que ha creído», dijo Isabel y María responde: «Todas las generaciones me llamarán bienaventurada». Además presenta a María como la primera que «escuchó» la palabra de Dios (1, 29) y la guardó en su corazón (2, 19 y 51). La conclusión se impone. Jesús no se hace detractor de la gloria de su Madre. Lc 11, 29 (como en Marcos 3, 31-35), no admite una concepción material de esta gloria a la vez que esclarece el fundamento religioso, que no es otro que la fe. Lucas, en fin, nos invita a remontarnos a más altura: a Dios que ha puesto en María todas sus complacencias (1, 28), y «hecho en ella maravillas» (1, 49).

Mucho habría que decir sobre el mensaje mariano de Lucas. Detengámonos solamente en el evangelio de la anunciación (1, 26-38). Y como la riqueza de este breve pasaje desborda cuanto pudiéramos decir nosotros, nos limitamos a exponer su sentido bíblico. Hecho sorprendente; este texto es un verdadero tejido de alusiones escriturarias. Así, por ejemplo, las palabras del ángel concernientes a la concepción milagrosa: «Nada hay imposible para Dios» (1, 37), son una repetición literal de las palabras del ángel en Gen 18, 14, a Sara refiriéndose igualmente a su concepción milagrosa. ¿Por qué esta estructura escrituraria? El examen del *magnificat* nos da la clave para responder. Cada frase de este cántico es el eco de algún pasaje de la Biblia. Se ve en él a María tan penetrada de la palabra de Dios, que incluso la usa literalmente. Tampoco nos extrañaremos que Dios le responda del mismo modo. A la Virgen, embebida en las Escrituras, el mensajero divino le habla el lenguaje de las Escrituras. Y para quien ignore este lenguaje el mensaje permanece hermético. Tratemos de descubrir las principales claves.

El evangelio de la anunciación se compone de tres partes: en primer lugar, la irrupción de la buena nueva (1, 28 y 29); después dos series de precisiones, una referente al origen humano del Mesías (30, 33), otra, más velada, a su origen divino (34, 36).

La primera parte, el anuncio de la alegría mesiánica (expresada por el verbo *χαίρε*, que se debe traducir por *álégrate*) proviene de las fórmulas con las que muchos profetas (Zach 9, 9; Joel, 2, 21 y 27) y en especial Sofonías, 3, 14 y 17, habían anunciado esta misma alegría y su razón profunda: Yahveh presente «en medio» de Israel o (para traducir en su sentido etimológico la palabra *beqirbek* aquí empleada) «en las entrañas» de Israel. Pero este anuncio que los profetas habían hecho a la «hija de Sión», personificación simbólica de Israel, lo dirige el ángel a María personalmente. En ella, la

María y la Iglesia

hija de Sión deja de ser un símbolo para convertirse en una realidad personal, y la presencia de Yahveh en el seno de Israel adquiere un sentido nuevo, el de una maternidad divina. Cuando leamos el evangelio de la anunciación no olvidemos, pues, el texto de Sofonías, el cual nos da su sentido más profundo. Para facilitar la comparación se los puede presentar en forma paralela:

Anuncio de Sofonías a Israel
Soph 3, 14-17
¡Alégrate! (χαίρε),
Hija de Sión...!
El rey de Israel, Yahveh,
está en medio de ti (beqirbek).
No temas, Sión...
Yahveh, tu Dios,
está en medio de ti (literalmente),
en tu seno (beqirbek)
como poderoso *Salvador* (yoshisa)

Anuncio del ángel a María
Lc 1, 28-32
¡Alégrate! (χαίρε).
llena de gracia,
El Señor
es contigo...
No temas, María.
He aquí que
concebirás *en tu seno*.
y darás a luz un hijo
y le darás por nombre *Salvador*.
El reinará...

Se comprende que María se turbe ante tal anuncio. Y su emoción no proviene de la incompreensión o del temor pusilánime a los que, a veces, se tiende a reducirla. Proviene del choque de uno de esos encuentros con Dios, de una de esas alegrías inmensas, que sacude a las más templadas naturalezas. A la luz de las Escrituras que el ángel emplea y precisa a su interlocutora, María comprende que es ella el nuevo Israel, donde Dios viene a residir, y entrevé el modo de la realización de esta promesa: una maternidad que, cosa inaudita, parece tener por objeto a Yahveh mismo.

El ángel determina la ascendencia humana del Mesías, empleando los términos de la profecía mesiánica fundamental: el oráculo de Natán a David.

2 Reg 7, 12 y 16
Anuncio de Natán a David
(Modificamos el orden para comparar mejor los pensamientos paralelos.)
v 12: *suscitaré* a tu linaje
después de ti, al que saldrá
de tus entrañas, y afirmaré su reino.
Yo le seré a él padre, y
él me será *hijo*.

v 16 b: tu *trono* estable
por la eternidad.
v 16 a: permanente será tu *casa*
para siempre ante
mi rostro.

v 13: y yo estableceré
su *trono* por *siempre*.

Lc 1, 32-35
Anuncio de Gabriel a María

Será *grande*

y llamado *Hijo del Altísimo*
y le dará el Señor Dios
el trono de David, su
padre.

Y *reinará* en la casa de
Jacob por *los siglos*,
y su reino no tendrá
fin.

La Virgen María

La última perícopa (respuesta del ángel a María) precisa el origen divino del Mesías, como la segunda había precisado su origen humano.

«El Espíritu Santo vendrá sobre ti, y la virtud del Altísimo te cubrirá con su sombra, y por esto el hijo engendrado será santo, será llamado Hijo de Dios.»

El alcance de este título de *Hijo de Dios* resulta de la comparación con los otros pasajes, en los que le es conferido solemnemente a Jesús: las manifestaciones del Padre en el bautismo de Jesús (Lc 3, 22) y en la transfiguración (9, 55), la confesión de Cesarea (Mt 16, 16), el testimonio decisivo que costará la vida a Jesús (Lc 14, 61). En cuanto a la sombra que cubre a María, evoca con mucha precisión la sombra de la nube que cubría el arca de la alianza (Ex 40, 35) y que era el signo de la presencia divina. En la transfiguración esta nube reposará encima de Jesús para atestiguar su divinidad, mientras que la voz del Padre lo declara Hijo de Dios. Lo mismo en la anunciación, reposa sobre María para atestiguar la divinidad de su Hijo, que el ángel ha proclamado Hijo de Dios.

El fin del mensaje recobra así con nuevos términos uno de los rasgos más típicos del principio. El juego de los paralelismos en Sofonías designaba a María como la «hija de Sión», el resumen personal de Israel, y más exactamente de Israel como lugar de la presencia divina. La evocación de la *shekinah* la designa ahora como la nueva arca de la alianza, en la que se realiza esta presencia. María es la hija de Sión en el sentido de que ella es la parte más santa de Israel, el lugar consagrado en el que Dios viene a residir.

Antes de dejar el evangelio de Lucas, recojamos una última nota, la profecía de Simeón: «Una espada atravesará tu alma» (2, 35). Esta espada que es, según el contexto, la repercusión en María de las contradicciones que sufrirá su Hijo, es el anuncio velado de la compasión dolorosa. Lucas no volverá a hablar de esta compasión; ni señalará más que los otros sinópticos la presencia de María en el Calvario. No nos extrañemos, sin embargo. Es su costumbre agrupar en un solo pasaje lo relativo a un personaje y no mencionarlo más, aun cuando con esto se adelante a los acontecimientos. Así hace, por ejemplo, con Juan el Bautista (3, 19 y 20). Así hace con María, y aquí la profecía de Simeón le ofrecía armoniosamente la oportunidad de sugerir por adelantado su participación en la pasión dolorosa del «Salvador».

Esta asociación de María a la pasión redentora es más manifiesta en el evangelio de San Juan. El interés que éste concede a la «madre de Jesús» es, entre otros muchos, uno de los rasgos que le aproximan al de Lucas; proximidad que parece explicarse por influencia recíproca, de Juan sobre Lucas, por tradición oral, de Lucas sobre Juan, por vía escrita. En lo tocante a la Virgen esta afinidad se revelaría desde el prólogo, si con el padre Braun, y según las afirmaciones impresionantes de muchos Padres, se adopta la siguiente lectura:

«A cuantos le recibieron, Él (el Verbo) dioles poder de venir a ser hijos de Dios; a aquellos que creen en el nombre del que no de la sangre, ni de la voluntad carnal, ni de la voluntad de varón, sino de Dios, ha nacido. Y el Verbo se hizo carne y estableció su tabernáculo entre nosotros (ἐσκήνωσεν), (Ioh 1, 12-14; Cf. Apoc 21, 3).

Esta sería la generación virginal de Cristo y las últimas palabras sobre el Verbo, que puso su tabernáculo (ἐσκήνωσεν), «entre nosotros» entrañarían la alusión por la que Lucas nos hace ver en María el nuevo tabernáculo en el que Dios estableció su morada.

Todo esto sugiere el siguiente vínculo entre el evangelio mariano de Lucas y el de Juan. El cuarto evangelista, que ha evitado la repetición de lo ya tratado por los sinópticos y que se ha propuesto completarlos, se contenta con una simple alusión de lo que Lucas enseña sobre el papel de la Virgen en la encarnación (algo así como se contenta con alusiones veladas a la institución de la eucaristía hecha en la cena) para ahondar en el tema que tan brevemente había tratado Lucas: el papel de María en la redención.

Sea lo que fuere de este plan, examinemos ahora los dos textos principales que indican la naturaleza de esta misión: uno nos notifica la presencia de María en las bodas de Caná (2, 1-5) y otro, su presencia en el Calvario (19, 25-27). Dos textos muy breves, pero llenos de intenciones como nos manifiestan dos hechos.

En primer lugar, la íntima *semejanza* de estos dos textos. Uno y otro se refieren a la misión de María en la *hora* de Jesús, esa «hora» que a lo largo de todo el Evangelio designa el sacrificio redentor. En ambos, el evangelista la llama insistentemente *madre* de Jesús, y Jesús la llama *mujer*. Tal semejanza nada tiene de trivial; porque esta denominación no es de las que se servía un Hijo, para con su madre, según el uso semítico. Esta pista que trazan también otros paralelismos por los que nos será preciso pasar, conduce a Gen 3, 15, la promesa hecha a Eva después de la caída:

«Pongo perpetua enemistad entre ti y la mujer y entre tu linaje y el suyo; éste te aplastará la cabeza y tú le morderás a él el calcañar.»

Por un conjunto de sugerencias convergentes, Juan nos invita a ver en María el homólogo de Eva en la nueva creación que constituye la venida del Verbo. María es la *mujer* por excelencia, asociada al nuevo Adán y la «madre de los vivientes» (Gen 3, 19; cf. Ioh 19, 27).

No menos notable es el *puesto* que Juan da a estos dos textos marianos. Encuadran el misterio de Jesús. Uno se sitúa en el primer milagro de Jesús, el que inaugura su vida pública y robustece la fe de sus discípulos (2, 11); otro en la «hora» en que «todo está consumado» (19, 28 y 30). Es el procedimiento semítico de la inclusión. Su empleo no deja duda sobre la importancia que Juan concede a la madre de Jesús.

Ahora nos damos cuenta de la arquitectura de estos textos: dos columnas maestras (Ioh 2 y 19, 26-27) que descansan sobre el mismo

sustrato bíblico: Gén 3, 15. ¿Cómo comprender su misterioso sentido? El episodio de Caná puede desconcertar:

«Llegando a faltar el vino, la madre de Jesús le dijo: No tienen vino. Dijole Jesús: Mujer, ¿qué nos va a mí y a ti? No es llegada aún mi hora» (Ioh 2, 1-2).

Estas palabras de Jesús (y es una nueva analogía entre Juan y Lucas) recuerdan las que dirigió a su madre cuando, después de una breve anticipación de su ministerio, María lo vuelve a encontrar: «¿Por qué me buscáis? ¿No sabíais que es preciso que me ocupe en las cosas de mi Padre?» Significan la separación del Hijo y de la Madre durante el ministerio de Jesús. Separación provisional: María, que estuvo con Jesús en los misterios de la infancia, lo estará también en el misterio del dolor, cuando haya llegado la *hora*. Separación provechosa: Jesús da a su madre una garantía y anticipación de ella; porque ella se lo ha pedido, realiza el «milagro inaugural» de su carrera mesiánica.

Es necesario prestar atención al escenario en que se realiza esta inauguración. Juan ha visto en el festín y matrimonio de Caná, un símbolo no sólo del festín eucarístico, sino de las bodas escatológicas de Dios y la humanidad, que la eucaristía significa y prepara. Recordemos la importancia que el cuarto evangelista ha concedido a estas bodas eternas al final del Apocalipsis (19, 7-8; 21, 2-9). El matrimonio terrestre de Caná en el que Jesús inaugura su ministerio se presenta allí como la figura y garantía de las bodas celestes que serán la consumación de este ministerio. La intercesión de la madre de Jesús se realiza aquí eficazmente ya.

María estará de nuevo presente en el Calvario, y Jesús, al morir, le confiará más explícitamente su misión:

«Estaban junto a la cruz de Jesús su *madre*, y la hermana de su madre, María la de Cleófás y María Magdalena. Jesús, viendo a su madre y al discípulo a quien amaba, que estaba allí, dijo a la madre: Mujer, he ahí a tu hijo. Y después dijo al discípulo: He ahí a tu madre. Y desde aquella hora el discípulo la recibió en su casa» (Ioh 19, 25-27).

No restemos importancia a un texto al que Juan ha concedido tal categoría. Muchos no han visto aquí más que un acto privado. Jesús habría confiado su Madre a Juan para que la recogiese en su abandono. El texto no habla en este sentido. *En primer lugar*, es Juan el confiado a María, (no María a Juan), y la palabra de Cristo es tanto más extraña, cuanto que la madre de Juan está allí al pie de la cruz. En este pasaje, sobrecargado de sentido, Juan, no intenta relatarnos sus cosas de familia, sino que aquí, como en otras partes, la nota que nos refiere es una invitación a elevarnos al plano del misterio. Por este relato, cuyas notas se relacionan con una profecía, somos llevados a Gen 3, 15 y 19. María, presente al lado de Cristo que inaugura la nueva creación (es decir, el orden de la gracia), se hace, como Eva, la «madre de todos los vivientes», de todos los discípulos del Salvador en la persona del discípulo muy amado.

La enseñanza mariana del evangelio de Juan ilumina retrospectivamente el misterioso texto de Apoc 12, que es como una encrucijada de todas las avenidas bíblicas que conducen a la Virgen. El padre Braun, a cuya exégesis nos remitimos, afirma que este texto se refiere primariamente a María. Sin embargo —y es una nueva relación con Lucas— nos la describe por lo esencial, bajo las figuras de Israel y de la Iglesia de las que María es personalmente tipo.

He aquí el texto:

1. Apareció en el cielo una señal grande, una mujer envuelta en el sol, con la luna debajo de sus pies, y sobre la cabeza una corona de doce estrellas, 2. y estando encinta, gritaba con los dolores de parto y las ansias de parir. 3. Apareció en el cielo otra señal, y vi un gran dragón de color de fuego, que tenía siete cabezas y diez cuernos... 4. Se paró el dragón delante de la mujer que estaba a punto de parir, para tragarse a su hijo en cuanto le pariese. 5. Parió un varón que *ha de apacentar a todas las naciones con vara de hierro* (Ps 2, 9), pero el Hijo fue arrebatado para Dios y su trono. 6. La mujer huyó al desierto, en donde tenía un lugar preparado por Dios, para que allí la alimentasen durante mil doscientos sesenta días... (etc.)

Al punto Miguel y sus ángeles arrojan del cielo «al gran dragón, la antigua serpiente, aquel que se llama diablo y Satán». Arrojado sobre la tierra con sus ángeles, continúa en ella su lucha:

13. Cuando el dragón se vio precipitado en la tierra, se dio a perseguir a la mujer que había parido al hijo varón. 14. Pero fueron dadas a la mujer dos alas de *águila grande* (Deut 32, 11) para que volase al desierto, a su lugar, donde es alimentada *por un tiempo y dos tiempos y medio tiempo* lejos de la vista de la *serpiente*. 15. La serpiente arrojó de su boca, detrás de la mujer, como un río de agua, para hacer que el río la arrastrase. 16. Pero la tierra vino en ayuda de la mujer, y abrió la tierra su boca, y se tragó el río que el dragón había arrojado de su boca. 17. Se enfureció el dragón contra la mujer, y fuese a hacer la guerra contra el resto de *su descendencia*, contra los que guardan los preceptos de Dios y tienen testimonio de Jesús.

Confesemos en primer lugar que este texto es oscuro. El género profético mezcla aquí los sucesos y las perspectivas. El orden del relato no está establecido según la cronología, sino según la tipología. Confesemos también que la interpretación mesiánica es discutida. A pesar de esto, la reciente exégesis del padre Braun nos parece convincente en sus grandes líneas. He aquí las principales conclusiones desde el punto de vista de la mariología.

Apoc 12 se refiere *primariamente* a María, pero también se refiere a la Iglesia. Juan se ha complacido en describir a una por los caracteres que convienen a la otra. Es cosa habitual en su procedimiento y señala, por eso, una correspondencia tipológica entre dos realidades. Piénsese, por ejemplo, en el discurso sobre *el pan del cielo*, que es a la vez el maná, la fe, y el sacramento de la eucaristía. Juan, aquí, se relaciona una vez más con Lucas: describe a la Virgen como una realización personal de la Iglesia.

La Virgen María

El comienzo del pasaje hace eco a la gran profecía de Is 7, 14, repetida por Mich 5, 12. Como la *Almah* de Isaías, la mujer del Apocalipsis es un *signo* (σημείον). Pero la mujer aparece aquí en su triunfo, la *luna bajo sus pies* parece indicar que se halla por encima de los acontecimientos de la historia, y sobre este mundo sometido a cambios y corrupción, cuyo símbolo es el astro cambiante. Al igual que en el evangelio de Juan (con el que ofrece muchos contactos este texto), María es llamada con insistencia *mujer* (vv. 1, 4, 14, 13-17); aparece a la vez como la madre de Cristo y madre de los discípulos de Cristo: a éstos se les llama *su descendencia* (Apoc 12, 17). En esto encontramos un eco de Gen 3, 14-15. En ambos textos (Apoc 12, 9 y 14) la serpiente se halla en guerra contra la *mujer y su descendencia*:

Gen 3, 14-15

Dijo Dios a la *serpiente*...

«Pongo perpetua enemistad entre ti y la *mujer* entre tu descendencia y su *descendencia*».

Apoc 12, 9, 13 y 17

La antigua *serpiente*, llamada diablo y Satán... se dio a perseguir a la *mujer*. Pero fuéronle dadas a la mujer dos alas de águila grande, para que volase al desierto... lejos de la vista de la serpiente. Se enfureció el dragón contra la mujer y fuese a hacer la guerra contra el resto de su *descendencia*: contra los que guardan los preceptos y tienen testimonio de Jesús.

A estas relaciones entre Gen 3 y Apoc 12 se podría añadir otra: la *de los dolores del alumbramiento* (Gen 3, 16; Apoc 12, 2). Esta nota constituye la objeción principal contra la interpretación mariana del pasaje: no podría convenir al parto virginal. Mas la dificultad se disipa si se la compara con otros dos textos de Juan. En Apoc 6, 6, Cristo aparece en el cielo bajo el aspecto de un *cordero inmolado* (cf. Gen 19, 36). Los *dolores* de la mujer que aparece igualmente en el cielo en Apoc 12, 2, están en función de la *inmolación* del Cordero celestial. De este modo se nos remite no al parto de Belén (del que Juan jamás ha hablado) sino a la palabra de Cristo en la cruz: «Hijo, he ahí a tu madre». Se trata de la maternidad espiritual de María, y de la compasión por la que María compartirá los dolores del Cordero inmolado. Ioh 19 y Apoc 12 se corresponden muy estrechamente. En el texto evangélico el hecho tiene lugar en la tierra: Cristo triunfa (Ioh 12, 32, etc.) por su inmolación, y María por su dolor se hace madre de los hombres. En el Apocalipsis el hecho se prolonga hasta el cielo. El Salvador conserva allí los estigmas de su sacrificio y María los de los dolores del Calvario. Y mientras que los efectos de este sacrificio se prolongan sobre la tierra, el doloroso parto continúa en la santa Iglesia hasta la consumación de los siglos.

En medio de las riquezas de este oscuro texto se encuentra, quizás, una alusión a la ascensión, la única que nos permite entrever

el sentido literal de la Escritura. Es menor el influjo que ha ejercido la huida de la mujer al desierto, «con las alas de la gran águila», en la inspiración de la iconografía de la ascensión (Apoc 12, 3; cf. Ex 19, 4) que la mención del lugar preparado (τόπος ἡτοιμασμένος) en el que está colocada la madre del Mesías, según Apoc 12, 6. Para San Juan la expresión tiene una significación escatológica.

«Cuando yo me haya ido y os haya preparado el lugar (πορεύομαι ἡτοιμάσαι τόπον ὑμῖν), de nuevo volveré y os tomaré conmigo para que donde yo estoy estéis también vosotros»,

dice Jesús a sus apóstoles. El verbo ἡτοιμάξω (preparar), que tiene tan frecuentemente un sentido escatológico en la Escritura es un hapax del cuarto evangelio. Si nosotros conservamos su sentido, el *lugar preparado* en el que la mujer de Apoc 12, 6 es introducida, es el cielo.

En el siglo XVI protestantes y católicos se pusieron demasiado fácilmente de acuerdo para hablar del *silencio de la Escritura* respecto de la Virgen. Éste fue el pretexto para unos de renunciar a toda mariología y para otros de elaborar una mariología paraescriturística. Interesa disipar este tópico tenaz y nocivo que ha perdido terreno, pues muy pronto los protestantes vuelven a encontrar a María *por* la Escritura, al paso que los católicos hallan a María *en* la Escritura. Es cierto que la Virgen ocupa en la Escritura un lugar poco destacado. Se la presenta en ella únicamente en función de Cristo y no por sí misma. Mas su importancia consiste precisamente en la intimidad de sus vínculos con Cristo, que nos manifiestan tantos rasgos convergentes.

Si quisiéramos hacer el balance de los datos marianos escriturísticos, sería preciso distinguir dos zonas: algunos datos precisos, en primer lugar; y luego todo un halo de sugerencias que brillan a su alrededor.

1. María es santa, virgen, madre del Salvador, presente no sólo al principio de la vida de Cristo, en la encarnación (Mateo y Lucas), sino al comienzo y a la consumación de su ministerio (Juan); está presente, en fin, en el nacimiento de la Iglesia en Pentecostés (Act 1, 14), es decir, en todos los momentos fundamentales de la historia cristiana.

2. Esta presencia, que es fe y oración, amor del Señor y amor maternal para los hombres, adquiere toda su significación, todo su alcance, si se atiende no solamente a los vínculos de todos estos textos entre sí y con el Antiguo Testamento, sino a los grandes esquemas, a los grandes movimientos de la teología bíblica, en que se sitúan. María aparece, por una parte, al final de la historia del pueblo elegido, como el homólogo de Abraham. Es la cima y perfección de Israel, la realización personal de Israel, el punto supremo en que Israel toma posesión de las promesas y se convierte en la Iglesia. Por otra parte en la perspectiva cósmica, insinuada por

Lucas y que domina el evangelio de Juan, perspectiva en la que Cristo inaugura una nueva creación, repetición de la primera, la Virgen aparece al lado de Cristo como la nueva Eva, asociada a lo más secreto de su obra, a los misterios ocultos de la encarnación y de la redención, y como la madre de todos los vivientes.

Este esbozo, rico pero indeciso, se irá precisando progresivamente.

2. Segundo período: del evangelio de Juan al concilio de Éfeso (90-431).

A la edad escrituraria sigue un período complejo al que se puede asignar como término el año 431, año del Concilio de Éfeso en oriente y que sigue a la muerte de San Agustín en occidente. En este período, en el que se iluminan progresivamente el misterio de la maternidad divina, de la virginidad integral y de la santidad de María, se pueden distinguir, de un modo general, tres momentos: tiempo de calma y de silencio (90-190), tiempo de laboriosa vacilación (190-373), y tiempo de armoniosas soluciones (373-431).

1. *Silenciosa maduración. Descubrimiento de la antítesis Eva-María.*

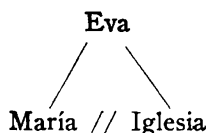
Después del período escriturario asistimos primeramente a un fenómeno regresivo. En la literatura cristiana del siglo segundo, por lo que nosotros conocemos, la Virgen ocupa un lugar ínfimo. Son pocos los textos y se limitan generalmente a pálidas repeticiones de lo que Mateo y Lucas habían dicho de manera tan sabrosa: María es madre de Jesús; lo ha concebido virginalmente. Los datos escriturísticos están como reducidos a su mínima expresión y parte de su riqueza permanece escondida. El semblante de la Virgen se torna vaporoso, como medio borrado.

Sin embargo, al final de este siglo de reserva, el desarrollo se centra sobre un punto particular. El paralelismo entre María y Eva, sugerido por San Juan se hace explícito en dos autores: San Justino, muerto en 163, que lo inaugura, e Ireneo, muerto hacia el 202. Pero este último da, repentinamente, a este tema capital tal grado de desarrollo que en algunos puntos ya no será superado. Llega hasta llamar a María (cuya obediencia ha devuelto al mundo la vida perdida por la desobediencia de Eva), «causa de salvación para todo el género humano».

Es preciso subrayar la importancia de este paralelismo, repetido por muchos autores. No será objeto de discusión (como los temas que vamos a estudiar pronto), sino de meditaciones eminentemente positivas. Será el factor de un progreso decisivo. En efecto, el pensamiento de los Padres es intuitivo más que deductivo, simbólico más que lógico. Progresan no por silogismo, sino por confrontación de símbolos portadores de verdad. Poco a poco llegan a esta verdad por vía comparativa. Entre Eva y María aparece claro un paralelismo de situaciones y una oposición interior: paralelismo de situa-

ción, porque en ambos casos se trata de la función de una mujer virgen y destinada a una maternidad universal, por un acto en el que está en juego la salvación de toda la humanidad; oposición interior, porque Eva desconfía de Dios y desobedece, mientras que María cree y obedece. Y el resultado es, por una parte, el pecado y la muerte; y por otro, la salud y la vida para todos. Paralelamente a este contraste entre Eva y María, entre Eva, madre universal de la muerte, y María, madre universal de la vida, se dibuja otro: el contraste entre Eva, esposa de Adán, y la Iglesia, esposa de Cristo.

Este doble contraste engendra una relación totalmente armoniosa entre Eva y la Iglesia, según el esquema siguiente:



Este triángulo conceptual sugerirá un conjunto de fecundos descubrimientos. En efecto, según el simbolismo escriturístico, la feminidad es un signo y un misterio: la mujer representa a la criatura redimida frente al Dios todopoderoso. De estas tres figuras escriturísticas, de estas tres figuras femeninas se desprende, pues, una idea general de lo que son la transfiguración de la humanidad salvada por Dios y su cooperación a su propia salvación. María aparece como la realización típica y eminente de esta cooperación y transfiguración. Sentimos aquí una línea maestra, a cuyo derredor se desarrollará una gran parte de los progresos de la doctrina mariana, un eje al que se refieren las demás cuestiones. Mas dejemos ahora estas anticipaciones y volvamos a la cronología.

2. *Maternidad divina. Virginitad, santidad: tiempo de vacilaciones.*

Después de esta fase casi silenciosa, al final de la cual se eleva la gran voz aislada de Ireneo, se asiste a un conjunto de esfuerzos penosos y contrarios. Cuatro puntos constituyen el objeto de esta primera reflexión teológica: el título de Madre de Dios (*θεοτόκος*), la virginidad de María después del nacimiento y en el nacimiento mismo de Jesús (*virginitas post partum et virginitas in partu*), y en fin, la santidad de María.

1. El primer hecho se desprende insensiblemente y sin dificultad. El título de Madre de Dios parece ser atestiguado desde el siglo IV en la plegaria *Sub tuum*. No se comenzará a discutirlo seriamente hasta el tiempo en que esté universalmente propagado. Nestorio, que lo somete a discusión, parece haberlo empleado antes en su predicación. Los otros tres hechos, por el contrario, se precisan en la controversia.

2. La virginidad perpetua de María (*virginitas post partum*) fue negada por Tertuliano, y en pos de él, por algunos otros autores de los que el último conocido es Bonoso, condenado hacia 392.

3. La tesis de la integridad virginal de María en su alumbramiento (*virginitas in partu*) ofreció igualmente dificultad e hizo dudar al menos a San Jerónimo, intrépido defensor, por lo demás, de la virginidad perpetua.

4. Con más dificultad aún se descubre la santidad de María. Muchos son los que no sienten dificultad para hallar en María alguna duda u otros pecados, sobre todo entre los griegos: Orígenes, Basilio, Gregorio Nacianceno, Juan Crisóstomo (con particular insistencia) y el mismo Basilio. Son Ambrosio y Agustín los que asientan definitivamente en Occidente la creencia en estas dos últimas verdades; más despacio, y sin grandes controversias, oriente llegará pronto al mismo resultado. Después de Éfeso desaparecen rápidamente los últimos rastros de error y de indecisión.

Tales dificultades y divergencias escandalizarán a primera vista a algunos lectores. No es conveniente ocultarlas, porque la verdad no puede alimentarse de falsas apariencias y su integridad exige la aceptación leal de todos los hechos.

Queda por desentrañar su significación. ¿Por qué estos titubeos y errores?

En primer lugar quiere Dios dejar a la labor de la inteligencia humana el descubrimiento de algunos aspectos de la verdad, para lo cual ha dado los suficientes principios. Tal misión tiene su grandeza; es uno de los numerosos aspectos del designio que tiene Dios de asociar activamente a la humanidad a su propia salvación. Aquí, como en otros casos, la posibilidad de fracaso es el reverso de la libertad creada.

Con una comparación se podría ilustrar el proceso de estas defecaciones. Cuando en un monumento antiguo se descubre un fresco oculto debajo de una capa de pintura, los primeros golpes del cincel dados sobre este revestimiento dañan a veces la imagen subyacente. Absorto el obrero en su trabajo de búsqueda no se da cuenta prontamente del desperfecto que está realizando. Algo semejante sucede en los siglos III y IV, y sucederá cada vez que se descubra un nuevo rasgo del semblante de la Virgen. Preocupados por algún otro tema, los predicadores, en busca de sorprendentes ejemplos, y los controversistas, arrastrados por el ardor de sus refutaciones, tropiezan, como al azar, con la Madre del Señor; y, sin detenerse en ella, ávidos de otra cosa, niegan alguno de sus privilegios no declarados aún. Felizmente estos errores momentáneos, estos errores materiales son reparables (al contrario de los daños sufridos en el fresco), pues estamos en un orden de realidades vitales y espirituales: la verdad revelada lleva en sí misma un principio de regeneración.

Entremos más directamente en el mecanismo de estas vacilaciones. Se explican ordinariamente por la dificultad de conciliar dos aspectos complementarios del misterio cristiano, cuya dificultad no se deja reducir a una simplificación geométrica. Al principio se tiene de la Virgen una idea vaga, es objeto de una experiencia espiritual confusa. Una nueva cuestión surge con motivo de una cierta afinidad conceptual, o bajo la presión continua de un gran movimiento de

ideas. Con frecuencia el autor, dándose cuenta o no, estampa una fórmula prematura. Escribe en función de sus preocupaciones momentáneas y con sus ideas compromete aspectos del dogma en los cuales no había pensado. La conciencia cristiana reacciona. Se duda, se reflexiona, se excitan los ánimos. A las soluciones parciales y opuestas sucede, con más o menos rapidez, la solución total, la solución verdadera. Ella satisface las exigencias de ambas partes y se integra armónicamente en el conjunto de la doctrina cristiana.

Henos, pues, frente al desarrollo dogmático y su complejidad, y, a la vez, puestos en guardia contra algunas visiones simplistas. El examen escrupuloso de los hechos impide clasificar prematuramente en «errores» y «verdades» las opiniones emitidas antes de tener plena conciencia del problema, y más aún, dividir a sus protagonistas en «amigos» y «enemigos» de la Virgen. La verdad, a la que conduce cada fase de la evolución del dogma, no es tanto la reacción contra un error cuanto el justo medio entre dos errores o (más exactamente y para eliminar la idea de compromiso que sugiere la expresión «justo medio»), es como la cumbre en donde se juntan dos vertientes de la verdad, es decir, dos aspectos parciales y complementarios que la constituyen en su integridad.

3. Solución progresiva.

Estas observaciones aclaran el sentido de los conflictos que suscitaban en la Iglesia, desde el fin del siglo III hasta el año 431, las cuatro grandes cuestiones marianas, enumeradas más arriba. Examinémoslas en particular.

1. La virginidad perpetua de María (*virginitas post partum*) debía hallar su justa expresión entre dos desviaciones. Sería un grave error proponerla como un corolario de las tesis maniqueas sobre la perversidad intrínseca del matrimonio. Elvidio, adversario de los maniqueos (viendo en sus ideas una cierta reminiscencia de los promotores de ascetismo) y dejado llevar por su ardor, quiso privar a sus adversarios hasta de este pretexto. Quemándolo todo, como acaece en el ardor de la polémica, interpreta prematuramente los textos evangélicos que tratan de los hermanos del Señor (sus primos, en realidad según el lenguaje palestiniiano), y propuso a María como modelo de madre de familia numerosa. ¿Quién tenía razón? Ni los maniqueos ni estos adversarios intemperantes. El hecho de la virginidad de María tenía que ser purificado de todo erróneo motivo. De ello se dio cuenta bien pronto la conciencia cristiana con San Jerónimo, San Ambrosio, y San Agustín.

2. La cuestión de la virginidad de María en el nacimiento de Cristo (*virginitas in partu*) se hallaba en una situación más delicada aún. Los más inclinados a proponer esta doctrina eran los docetas, para quienes el cuerpo de Cristo no era más que una apariencia. Explicada en este sentido la tesis de la virginidad *in partu*, quedaba mancillada por el error. Durante un largo periodo debía ser objeto de desconfianza. Las dos exigencias de la fe: maternidad integral

física y corporal, virginidad integral física y corporal, no eran fáciles de conciliar. Aun aquí era preciso separar el hecho de los falsos principios con los que algunos la habían comprometido. Es lo que hizo San Ambrosio del modo que después veremos.

3. En lo referente a la santidad de María, la oposición, más compleja y menos perfilada, se resolvería sin gran controversia. Las cosas se podrían esquematizar así. Por un lado, el descubrimiento progresivo de la santidad de la Virgen (íntimamente unida al de su virginidad); por otro, la tendencia a subrayar, frente a la suficiencia farisaica de algunos ascetas, de que «sólo» Cristo es «santo» y todos los hombres pecadores. ¡Qué tentación para los homilistas encontrar en la misma madre del Señor el ejemplo de esa fragilidad universal que querían inculcar en su auditorio! Muchos sucumbieron y, utilizando las Escrituras con esa alegría que es, a veces, característica de los predicadores, creyeron encontrar en la Virgen vanagloria, duda o presunción. El ejemplo no sería sorprendente si no hiriese la delicadeza y la misma fe de los oyentes.

La intención de estos homilistas era buena y sus principios excelentes. Sólo Cristo es santo por sí mismo, el único metafísicamente impecable, el único que no tenía necesidad de redención. Mas se equivocaron al confundir a María con el común de los hombres. Poco a poco la luz de la verdad disiparía estos errores.

4. La oposición teológica más caracterizada surgió en torno al título de *Theotokos*. Después de más de un siglo de tranquila posesión se torna a reflexionar sobre esta fórmula. Era necesario hallar la interpretación exacta entre dos errores opuestos. Uno, el que inquietaba a Nestorio, hacía de la Virgen la madre de Cristo según su divinidad; interpretación tanto más peligrosa, cuanto que la mitología dejaba flotar en la imaginación el recuerdo de una «madre de los dioses». Otro error, este de Nestorio, en contra del primero, proscribía dicho título y no reconocía la verdad en él contenida: negar que la *madre de Cristo es madre de Dios* era negar que Cristo fuese Dios. El justo medio consistía en ver que la Virgen es madre de Dios por haber engendrado, según la humanidad, un Hijo que es personalmente Dios.

Se comprende lo espinoso de todos estos debates, cuyo complejo desarrollo simplificamos nosotros tal vez demasiado.

Aparte de que una sana reacción contra los cultos paganos creaba un clima desfavorable para valorar las grandezas de María, los más dispuestos a poner de relieve alguno de estos privilegios eran los menos sensibles a su contrapartida dogmática. Los maniqueos estaban más predispuestos que los demás a defender la virginidad de María después de su alumbramiento; los docetas, a defender su virginidad *in partu*; los pelagianos, a resaltar su perfecta santidad; y los espíritus mal desprendidos de los cultos paganos a ponderar el título de *Theotokos*. No diremos, sin embargo, que fueran los herejes los promotores de los privilegios marianos. Fueron, más bien, simulacros que se mantuvieron alejados de ellos, porque sus principios (o sus afirmaciones explícitas) envolvían los atributos de María en una luz falsa.

No sería fácil, no obstante, discernir entre esas caricaturas y las primeras afirmaciones auténticas de los privilegios de María. Los que investigasen el error bajo todas sus formas se verían tentados a considerarlos en bloque, como ramas de un árbol enfermo que es preciso arrancar de cuajo.

Por poco que se desempolva la atmósfera de estas controversias, hoy rebasadas, se comprende cuáles serían las preocupaciones y dudas que dificultaban la explicación de la doctrina mariana. Los verdaderos servidores de la Iglesia no fueron tanto los que atribuyeron nuevos títulos de gloria a la Virgen, y añadieron, como a veces se dice, «nuevos florones a su corona», cuanto los que la situaron en su verdadera perspectiva. No fueron estos los espíritus mezquinos, sino los grandes ingenios que supieron echar una mirada hacia atrás, acoger todos los aspectos de la verdad y conciliar cada uno de los nuevos privilegios marianos con sus «opuestos», sin lo cual se habría llegado a una gnosis extraña dentro de la doctrina cristiana.

4. *Posición del problema de la inmaculada concepción.*

Una última y sorprendente ilustración de esta afirmación la encontramos al final del periodo que estudiamos. Es el doble conflicto de San Agustín con los pelagianos sobre la santidad de María. No recordaremos aquí los caracteres de la doctrina pelagiana, que en reacción contra el pesimismo maniqueo, defendía un excesivo optimismo sobre la capacidad de la naturaleza humana, con detrimento de la función necesaria de la gracia. Durante la primera fase de la controversia, Pelagio opuso a San Agustín el caso de la Virgen «a quien es preciso reconocer sin pecado». Nadie había propuesto hasta aquel momento una fórmula tan decidida acerca de la santidad de María. Alguien podría, en una controversia tan apasionada, sufrir la tentación de rechazar la tesis del hereje. Pero San Agustín resuelve la dificultad de modo genial. Acepta la afirmación de su adversario, pero le da un sentido distinto: esta santidad es una *excepción y tiene por principio la gracia* de Dios, no sólo el libre albedrío.

Julián de Eclana centró la discusión sobre un punto más delicado aún: no ya sobre la ausencia de pecados actuales, sino sobre la del pecado original. Este pelagiano fue, por este motivo, el primero en explicitar la idea de la inmaculada concepción de la Madre del Señor. «Por la condición original», que tú le atribuyes, «sometes a María personalmente al dominio del demonio», objetaba el hereje. Aquí el obispo de Hipona no tuvo la misma maestría que en el conflicto anterior. Se librará de la objeción con un texto equívoco, en el que bien puede verse después el desarrollo de las dos exigencias de la tradición, pero en el que todos los autores posteriores verán, durante siglos, la negación del privilegio de la inmaculada concepción.

En una palabra, aquí, como en otros muchos casos, el aparente defensor de la Virgen (Julián) es un hereje. Propone un atributo verdadero bajo una luz falsa: la inmaculada concepción no es para él un privilegio único; ni siquiera un efecto particular de la divina gracia sino *gage* común de todos los cristianos.

Agustín tiene razón en oponerle el alcance universal del pecado original y la necesidad de la gracia para vencer al pecado. Al afirmar el carácter *único* del privilegio mariano y su *carácter de preservación por gracia*, que es su esencia misma, la definición dogmática de la inmaculada concepción se encuentra infinitamente más cerca de Agustín que de su adversario.

Sin embargo, por haber sido presentada de modo prematuro y caricaturesco por algunos herejes y haber sufrido, por ello, la oposición de San Agustín, la idea de la concepción sin mácula de María fue, durante siglos, sospechosa en occidente. Así los latinos, hasta ahora en la vanguardia, del progreso mariano, van a quedarse, durante siglos, rezagados respecto de los griegos que continuaron armónicamente su progreso hasta los siglos VIII y IX.

3. Tercer período: del concilio de Éfeso a la reforma gregoriana (431-1050).

La novedad fundamental que aparece al principio de este tercer período es la floración de las fiestas marianas. Las primeras aparecen en oriente, poco antes del Concilio de Éfeso.

A partir de esta fecha no cesan de crecer en número y en solemnidad. Pero no se podría exagerar la importancia de este nuevo hecho: la Virgen adquiere su dimensión litúrgica. Cada año y en cada Iglesia donde se celebra la fiesta se pronuncian *homilias* sobre sus misterios y se cantan *himnos*, cuya riqueza irá en aumento. Estas homilias y estas piezas litúrgicas constituyen la casi totalidad de los escritos marianos de esta época. El entusiasmo que embarga el alma durante estas fiestas crea el clima favorable para la extinción de los últimos vestigios del error, para el desvanecimiento de las últimas dudas y para el hallazgo de los últimos privilegios de María. Es en las homilias bizantinas, sobre todo en los siglos VII-VIII, donde vemos nacer tres puntos de importancia considerable: la santidad original de María, su mediación y su ascensión.

Entre los latinos el desarrollo de las fiestas marianas se hace más lentamente en una atmósfera menos calurosa y como a remolque de oriente. Los tres puntos que se desarrollaban en oriente, quedan en occidente como estacionados. La inmaculada concepción es entorpecida por la autoridad de San Agustín; la ascensión por la autoridad del Pseudo Jerónimo y por reacción contra los apócrifos, que proponían este misterio en forma de fábula. En cuanto a la mediación recibe un impulso poderoso en la época carolingia con Radberto y Autperto; pero estos conatos fugitivos no llegan a cristalizar.

El siglo X, por lo que nosotros conocemos, parece un período de estacionamiento. En oriente la homilética vira en redondo; en occidente la breve efervescencia carolingia cesa sin haber logrado sus propósitos. Todo sigue una marcha descendente. Una vez más comprobamos este ritmo alternativo de progreso y de decadencia, de fervor y de silencio, que nos ha sorprendido desde el comienzo.

4. Cuarto período: de la reforma gregoriana hasta el final del concilio de Trento (1050-1563).

Desde San Ambrosio hasta fines del siglo XI los latinos habían permanecido estacionados, mientras los griegos seguían su camino de progreso. Esta situación va a invertirse ahora. Desde el punto de vista de la evolución, que es lo que aquí nos interesa, únicamente occidente aporta en adelante alguna novedad; por eso desde ahora ya no tendremos que recurrir a oriente. Mas antes de abandonarlo hagámosle justicia. Los autores latinos del comienzo del período parecen haber hallado en los bizantinos la parte decisiva de su inspiración.

Los primeros conatos de este renacimiento son un poco anteriores a la reforma gregoriana. La fiesta de la «Concepción de la Virgen» (cuyo contenido teológico permanecerá durante mucho tiempo indeterminado) aparece en Inglaterra, a partir de 1060 aproximadamente. Después de un eclipse a la llegada de Guillermo el Conquistador (1066-1087), renace hacia 1127-1128, sobre bases más teológicas; luego pasa a Normandía, después a Francia, no sin graves controversias, en las que San Bernardo desempeñó el papel de opositor. La renovación de la teología mariana, gestada durante mucho tiempo, florece poco a poco en la conjunción de los siglos XI y XII con San Anselmo († 1109), y adquiere de súbito considerables proporciones durante la primera mitad del siglo XII en el que florece San Bernardo († 1153). Por todas partes se ve difundirse el título de mediadora, excepcional hasta entonces en occidente. La asunción, y más tímidamente la inmaculada concepción siguen su propio ritmo. Un documento de gran valor teológico, cuya huella aparece al comienzo del siglo XII, el *De Assumptione*, del Pseudo AGUSTÍN, desempeñará un papel capital en el desarrollo de estos dos misterios. Tal documento atenúa notablemente la autoridad del Pseudo Jerónimo, opuesto a la glorificación corporal de la Madre de Dios.

Más que por el detalle de las ideas nuevas que abundan entonces, esta breve exposición debe interesarse por la intuición maestra que las suscita. Lo que entonces aparece es una nueva perspectiva, prodigiosamente rica, y cuyas posibilidades no han sido agotadas por ocho siglos de reflexión. Hasta el final del siglo XI se limitaban a considerar la función de María en el comienzo de la salvación, en la encarnación; en adelante se estudiará su papel en todo el proceso de la redención. Era considerada como la Madre de Cristo, no como su asociada permanente (función que se reservaba para la Iglesia). Ciertamente se la consideraba ya como la nueva Eva, pero sólo porque había introducido la salud, como la primera mujer había introducido el pecado. La función permanente de esposa al lado del Esposo correspondía a la Iglesia. En lo sucesivo se atribuirá a María esta función de asociada. Será, al lado de Cristo, lo que Eva era por vocación divina al lado de Adán: una ayuda semejante a Él, *adiutorium simile sibi* (Gen 2. :8), siguiendo una fórmula que pronto quedará consagrada.

Se descubre que el dominio de María encubre el de la Iglesia; de este modo no existe entre ambas simple semejanza, sino subordinación. La Virgen no es ya solamente tipo y ejemplar de la Iglesia, sino que viene a ser la reina, la madre y la mediadora: *collum Ecclesiae*, según la expresión que aparece con Hermann de Tournai († después de 1137).

En una palabra, es este tiempo (fin del siglo XI-XII) en el que en el misterio objetivo de la eucaristía pasa a primer plano el misterio de la presencia personal de Cristo, bajo el misterio objetivo de la Iglesia se lleva al primer plano el misterio personal de María. Y todo esto no es más que un aspecto de una revolución intelectual que entonces comienza a operarse: se sustituye el punto de vista del objeto por el del sujeto o de la persona. Tal cambio de perspectiva implicaba numerosas exploraciones y descubrimientos y exigía también muchas revisiones.

Este poner en orden los efervescentes descubrimientos del siglo XII lo realizará en muchos campos el siglo XIII, dotado del más lúcido y poderoso de los instrumentos filosóficos. El de la mariología será de los menos favorecidos.

La síntesis más notable de la época, la que ejerció más influencia, es el gran *Mariale super missus est*, atribuida hasta ahora a San Alberto Magno. Deja, sin embargo, mucho que desear. Su principio director (la plenitud de gracia concebida como inclusión universal de todas las gracias) es insuficiente; y su aplicación es proseguida con una facilidad y un espíritu de sistema desconcertante que va hasta querer encontrar en María la gracia de los siete sacramentos (incluida la penitencia) y la universalidad de los conocimientos humanos. Los méritos indiscutibles de la obra están anegados en este farrago.

Después de esta severa apreciación de una obra que muchos habían encomiado, tenemos la satisfacción de poder añadir que el *Mariale* no es de San Alberto Magno, como se había creído hasta ahora unánimemente. Santo Tomás de Aquino suministra mejor los elementos para una síntesis por la importancia máxima que da a la doctrina de la maternidad divina; pero esta síntesis no la hará él. Y difícilmente podría hacerla, pues su pensamiento permanece encadenado por la herencia, que no superará, de las dificultades relativas a la inmaculada concepción. Duns Escoto († 1308), que dirigió contra estas dificultades un ataque definitivo, inicia una corriente que irá lejos, pero sin ofrecernos todavía una síntesis. Después de él, después de Engelberto de Admont († 1331), quien tendría importancia si fuese la fuente del Pseudo Alberto Magno, después del *Arbor vitae crucifixae* de UBERTINO DE CASALE, escrito en 1305, todo vuelve paulatinamente a la mediocridad. Algunas ideas siguen pujantes todavía en su evolución; de modo particular la inmaculada concepción. Brillan esporádicamente algunos teólogos de prestigio, tales como Gersón († 1429); pero, en general, la labor de esta época es más de repetición que de investigación. El aparato filosófico se complica y anquilosa. Reina el nominalismo.

La teología se reduce a cenizas. Huyendo de un intelectualismo árido se busca la vida en el plano de la imaginación y del sentimiento. Durante esta decadencia no se debilita, sin embargo, el entusiasmo popular por la Virgen, pero cada vez más, se nutre de alimentos adulterados, milagros de pacotilla, tópicos equívocos y charlatanerías inconsistentes.

La evolución artística manifiesta este deslizamiento del misterio al naturalismo, y del naturalismo al artificio. Las majestuosas vírgenes romanas, trono impasible de la sabiduría encarnada, son sustituidas en el siglo XIII por un nuevo tipo de vírgenes graciosas y sonrientes. Más que a su Hijo, que de su regazo pasa a estar a su lado, muestran ellas su sonrisa. El vestido sobrio y hierático es sustituido por adornos más femeninos, y todo el atuendo se conplica. Poco a poco se cae en el amaneramiento y la teatralidad. En el siglo XV la Virgen de la presentación, de pie hasta entonces, cae de rodillas, y la Virgen del Calvario se desploma de emoción. Los sermones evocan sus lágrimas, sus gemidos y sus debilidades, pero olvidan su fuerza y su cooperación a la obra redentora. Cuando comenzó la crisis protestante se estaba llegando al límite de la decadencia.

El autor mariano de renombre entonces es BERNARDINO DE BUSTIO, cuyo *Mariale*, editado por primera vez en 1496 logra numerosas ediciones. Se adivina la decadencia del período que ha consagrado la reputación de este autor. Su compilación compromete excelentes ideas anegándolas en un torbellino inconsistente de opiniones, frecuentemente exageradas. Se imponía la depuración. Aquí, como en otros muchos campos, hechas las indispensables eliminaciones, se desembocaba en el vacío, por haber abandonado la teología de la época sus indispensables fundamentos doctrinales. El protestantismo que había vuelto a la situación de Éfeso, al limitar la mariología a tres puntos: María santa, virgen y madre de Dios, eliminará a veces incluso estos puntos fundamentales. Las dificultades, desde tiempo superadas, en las que habían tropezado un Tertuliano y un San Jerónimo, son traídas a primer plano por los reformadores. El Concilio de Trento terminará (en 1563) sin haber tratado la cuestión mariana, que queda en una situación particularmente deficiente.

5. Quinto período: desde los últimos años del s. XVI hasta el final del s. XVIII.

Vuelve a renacer el entusiasmo durante los últimos años del siglo XVI. Este renacimiento mariano parte de los países no inficionados por la reforma: Italia, y sobre todo España, todavía en el apogeo de su gloria, que da el tono en todos los terrenos, desde la mística a la teología, desde la literatura a la moda. Tiene por protagonistas a los primeros grandes teólogos de la Compañía de Jesús. En España, Salmerón († 1585) y Suárez, el fundador de la mariología sistemática (1590); más tarde Salazar, quien en 1618 publica la primera gran obra sobre la inmaculada concepción y la primera expo-

sición ex profeso sobre la parte de María en la redención. En la zona germana, San Pedro Canisio en 1572; y San Roberto Belarmino, en Italia. Comienza un gran periodo. El movimiento mariológico se extiende rápidamente, sobre todo de 1619 a 1630, y llega a su cumbre de 1630 a 1650, para desplomarse después, como agotado por su rapidísimo crecimiento. Es reemplazado a causa de algunas controversias en torno a los *Avis Salutaires*, de 1673 a 1678; en torno a María de Ágreda al final del siglo xvii y comienzos del xviii; en torno al «voto de sangre» entre 1714 y 1764 e iluminado aún por algunos autores notables, como San Juan Eudes († 1680), San Grignon de Montfort († 1716), y más tarde San Alfonso María de Liguori, que publicó en 1750 sus *Glorie di Maria*, para perderse finalmente en las sombras del silencio durante más de medio siglo (1780-1830).

Los comienzos del período así delimitado se caracterizan por un cambio de orientación, una renovación de la inspiración y una explosión de entusiasmo. Es sorprendente el contraste entre los tres primeros cuartos del siglo xvi y los comienzos del xvii. Por una parte algunas obras, breves, sin vida, absorbidas por inquietudes polémicas; por otra, una literatura exuberante, dominada por preocupaciones constructivas hasta olvidar la existencia de los protestantes. El siglo xvi se había limitado a la tarea negativa de conservar y defender una herencia reducida al *minimum*; el xvii es guiado por el ansia, a veces excesiva, de promover las nuevas glorias de María y de implantar nuevas formas de devoción. En una palabra, el fin del siglo xvi y el principio del xvii son, en el terreno mariano, lo que es una primavera en la naturaleza. Lo que parecía muerto recobra la vida: una vida floreciente, desbordante, cuyas innumerables manifestaciones desafían la enumeración.

Si se quieren reducir estas actividades al tema teológico central, apenas hay lugar a duda: es la inmaculada concepción. Esta creencia, entorpecida por graves dificultades teológicas, y por la oposición de autoridades tan considerables como la de San Bernardo y Santo Tomás de Aquino, y sospechosa en los más influyentes medios romanos, absorberá lo esencial de las preocupaciones y trabajos mariológicos del siglo xvii. Por centenares se cuentan las obras de este tiempo consagradas a esta cuestión. Unos compilan catálogos de testimonios favorables a esta doctrina, otros argumentan, otros polemizan; trabajo enorme, desigual. Mas pronto se acabará todo esto. Sin embargo, este esfuerzo no fue vano. Al final del siglo xvii ceden las últimas resistencias importantes. En Roma cesan las sanciones que paralizaban a los «inmaculatistas». Y los tomistas, que habían hecho la guerra a la inmaculada concepción en nombre de Santo Tomás, consagran ahora sus esfuerzos a hallar en él la afirmación de esta doctrina. En 1854, la definición (que dos siglos antes hubiera sido una revolución) se llevará a cabo sin dificultad. Pero antes fue preciso un siglo de decadencia. Así como después de días de inútil búsqueda e inextricables reflexiones encuentra a veces en sueños el sabio la solución que se le ocultaba, así la Iglesia, al final de un

período estéril, aporta definitivamente la solución que resolverá tantas divergencias y complicaciones.

6. Sexto período: siglos XIX XX.

El siglo XIX presenta, desde el punto de vista mariano una fisonomía singular. Comienza en la más extrema miseria. Durante los 30 primeros años, la penuria y la mediocridad de la literatura mariana llegan a una esterilidad nunca alcanzada, ni siquiera en el siglo XVI.

El renacimiento mariano que sobreviene entonces reviste formas sorprendentes. Comienza en 1830 con una aparición, la primera de una larga serie característica de este siglo. La Virgen confía a Catalina Labouré el proyecto de la medalla milagrosa que será la señal de un gran movimiento de piedad y de conversiones. La efigie parece contener todo el programa mariano del siglo: inmaculada concepción y mediación.

Inaugurado con una aparición, este período se continúa en 1854 con una definición. Pío IX hace de la inmaculada concepción un dogma de fe. Esta sentencia infalible sobreviene sin gran preparación teológica, pues los esfuerzos de los siglos XVII y los del XVIII se reducen a muy poca cosa. Pío IX ha consultado cuidadosamente el sentir de la Iglesia, la tradición viviente del episcopado; mas el trabajo teológico no ha sido excesivamente laborioso. No encontramos sino una obra teológica de conjunto que ofrece, si no un método riguroso, sí al menos una labor concienzuda. Y su autor, L. Passaglia (que inició a Scheeben en la mariología) terminará en oposición con la Santa Sede, aunque, a decir verdad, en otro terreno muy distinto.

En una palabra, en este período desconcertante el palpitante carismático precede al renacimiento teológico y literario. El principio del siglo se caracterizaba por la ausencia de obras marianas; de esto se pasa, de repente, hacia 1840, a una proliferación más fatigosa aún. Veuillot describía así esta literatura, cuya abundancia es sólo su menor pecado:

En la inmensa cantidad de volúmenes que produce cada año, apenas se hallarán algunos que no dejen muchísimo que desear: declamaciones torpes y frías, textos mal reunidos, lecciones sin doctrinas, sin amor; con demasiada frecuencia hasta faltos de estilo literario. Uno se extraña de que el celo que hizo leer estas miserias inspirara tan mal a quienes las escribieron.

Todo el drama religioso del siglo XIX está aquí. Es una época en la que la piedad auténtica y ardiente en sus impulsos se nutre de una literatura adulterada y de un arte deplorable.

Poco a poco, sin embargo, mejora esta situación. Después de la obra de monseñor Malou sobre la inmaculada concepción en Bélgica (1857), Newman propone en 1866 una mariología de cara a las fuentes y depurada de todas las escorias. En 1882 Scheeben publica un ensayo más denso, el cual, después de medio siglo de olvido, adquirirá un considerable resplandor. Lo mismo que Newman,

Scheeben ha vuelto a las fuentes patrísticas, pero se dejó arrastrar más que aquél por el movimiento de la evolución dogmática. Un doble afán domina toda su obra: el de recoger los aspectos del dogma mariano según un orden y unidad, y, lo que es más nuevo, el de situar la mariología en su lugar dentro del conjunto de la teología, entre el tratado de Cristo y el de la Iglesia, e integrarlo aquí orgánicamente. La mariología deja con él de ser un proyecto gratuito y recobra su auténtica significación.

De la sistematización de Scheeben surge, a partir de 1925 sobre todo, el movimiento de la «mariología científica»; a él se debe la denominación y el ejemplo. El punto privilegiado de la aplicación de esta corriente será la mediación mariana, considerada en estas dos fases: participación en la obra fundamental de la redención y participación en la concesión de los frutos de esta misma redención.

Fue el cardenal Mercier el que inició la corriente de estudios relativos a esta cuestión. Iniciado en 1913, y reanudado al fin de la guerra, este movimiento, oscuro en sus comienzos, no ha cesado de extenderse sobre todo a partir de 1926. No obstante, de 1940 a 1950, este primer centro de interés, aun sin disminuir, es eclipsado por otro: la asunción. Es sorprendente la diferencia entre la cantidad y la calidad de los trabajos que prepararon respectivamente la bula de Pío IX sobre la inmaculada concepción en 1854 y la de Pío XII en 1950. Si se leen sucesivamente estos dos documentos se aprecia cuánto han conquistado en un siglo el rigor histórico y la precisión teológica.

¿Adónde camina ahora la teología mariana? Dentro de la floración de teólogos y tendencias que se manifiestan hoy, se podría dudar. Cabe anotar en primer lugar, que el problema de la corredención va adquiriendo importancia a medida que la definición del dogma de la asunción pierde actualidad. Mas algún cambio se ha operado en el planteamiento del problema. Se intenta relacionarla con algún dato más fundamental que manifieste su significación. ¿Cuál es este principio de síntesis? La maternidad divina, dicen unos; la «maternidad espiritual», afirman los españoles, que han estudiado originalmente esta noción; la asociación de María a Cristo, responden algunos autores belgas para quienes la misma maternidad divina no sería más que un aspecto particular de esta asociación; más bien su misión de representante de la humanidad, sostiene el grupo germano, etc. En el fondo una sola cuestión se plantea a través de todo esto: qué significa la misión de María en el plano de la salvación. Ésta es, en definitiva, la cuestión que prevalece hoy. El afán, sin embargo, por «demostrar» la mediación mariana no tiene en el siglo XX la importancia que tenía en el siglo XVII la de «demostrar» la inmaculada concepción. No se intenta tanto probar una tesis cuanto situar el papel de la Virgen en el conjunto del misterio cristiano; es un esfuerzo que lleva consigo la eliminación de elementos fácticos.

Se comprende por esto el lugar de primer plano que adquiere una cuestión totalmente nueva: María y la Iglesia. Scheeben, el primero en plantearla con cierta amplitud, no encontró eco durante

mucho tiempo. A partir de 1926, y en parte bajo su influencia, aparecen dos tendencias complementarias: el movimiento eclesiológico tiende a situar el problema mariano bajo un ángulo nuevo, y los mariólogos, a considerar a María en una perspectiva eclesiológica. El número de documentos, en ambos sentidos, no ha cesado de crecer hasta hacerse abrumador, máxime en los últimos años. No es preciso lamentarse de ello. Este esfuerzo está ligado al espíritu de la mariología patristica, sin renunciar a las legítimas adquisiciones, de las que se sirven para descubrir su sentido pleno. Devuelve a la mariología un factor de equilibrio que había perdido poco a poco en el transcurso de los últimos siglos.

II. EL DESENVOLVIMIENTO DEL DESTINO DE MARÍA

Después de haber recorrido las etapas por las que la Iglesia ha adquirido conciencia del misterio de María podría parecer que sólo es preciso dar preferencia al orden lógico sobre el cronológico para presentar, racionalmente trabados, los privilegios de María. Se partiría del privilegio central que define a María y de él se deducirían los demás como de un primer principio. En una palabra, se abandonaría el orden del tiempo para elevarse al orden eterno de la predestinación. Nos instalamos en el pensamiento divino para ver cómo el misterio de María se resuelve allí en un pensamiento simple.

Tal método, por seductor que aparezca, ofrece desgraciadamente muchos inconvenientes. En primer lugar es demasiado ambicioso. Parte del plan divino. Pero ¿estamos nosotros suficientemente capacitados para definir este plan con bastante seguridad en el estado actual, inacabado, del desarrollo doctrinal? ¿Cuál es la intención fundamental de Dios respecto de María: elegirse una madre y sublimarla, asociar una criatura a toda su obra salvífica, dar a la Iglesia, como otra nueva Eva, un modelo acabado? Éstas son cuestiones sobre las que se discute. El pensamiento divino, al refractarse en nuestros ojos humanos, adquiere formas diversas.

No nos desinteresemos, pues, del pensamiento de Dios, ya que Él ordena efectivamente todas las cosas, pero considerémoslo como un punto de llegada y no como un punto de partida. Vayamos de los datos complejos de la revelación a la intención divina que ellos manifiestan, y no de esta intención, que nos desborda, a los datos conocidos.

Además, si existe una lógica en el plan divino, sobrepasa la nuestra. En ciertos campos esta lógica puede manifestarse con tanto rigor que permita aplicar en ellos nuestros métodos deductivos. Pero el caso de María es más delicado y más complejo. A su misterio se llega por la conjunción de varias perspectivas y no por un razonamiento lineal. Aún más; una síntesis demasiado lógica de la doctrina mariana correría el riesgo de perjudicar de dos modos la exactitud de la verdad. Borraría la gratuidad del plan divino,

soberanamente libre no sólo en su conjunto sino de alguna manera en los detalles. Ocultaría por otra parte la función de la libertad de María, el papel de su extraordinaria correspondencia a los designios de Dios en cada instante de su vida. En una palabra, destruiría la perspectiva personalista, tan importante, cuando se trata de María. Disolvería su persona en una personificación abstracta: la maternidad en sí, el «*Consortium Christi Redemptoris*», «la esencia del misterio de la Iglesia» (*das Wesengeheimnis der Kirche*), la femineidad trascendente, el «eterno femenino» en el sentido más noble de la palabra. Reduciría a la deducción lógica de una esencia el palpar más concreto de las existencias.

No dejaremos, sin embargo, de resaltar las admirables concatonaciones de este plan cuyo centro es la maternidad divina: punto de llegada de todo lo que precede a partir de la inmaculada concepción y punto de partida de todo lo que sigue hasta la asunción y hasta el ejercicio celeste de su maternidad espiritual. Mas si todo se puede unir en este privilegio central, casi nada se puede deducir de él. Dios ha otorgado a María todo lo que convenía a la madre del Verbo encarnado. Escrutaremos, pues, estas conveniencias, mas evitando el presentarlas como verdaderas necesidades. Si existe algo que da la impresión de necesidad en la ordenación de la vida y las grandezas de María, no se trata de una necesidad lógica, sino de ese género de necesidades que se perciben en el orden del arte o del amor. En una obra maestra, en el encuentro profundo de dos destinos, todo parece necesario, y, sin embargo, todo es soberanamente libre y gratuito; las necesidades que esta obra maestra, que este amor imponen, no se dejan reducir a una sistematización lógica. Así es el destino de María.

Después de haber señalado negativamente el peligro de un plan deductivo, importa poner de relieve cómo el *tiempo*, que aquí tomamos como principio ordenador del presente estudio, es esencial al destino de María. Esta importancia brotará de una doble comparación: con el destino de Cristo y con el de los santos.

1. San Lucas decía de Jesús niño que «crecía en edad y en gracia» (2, 52). Hubo, pues, en Cristo un crecimiento no sólo físico, sino también espiritual. Mas tal crecimiento es totalmente accidental. Por su esencia Cristo es Dios desde el primer instante, y, en este orden, no ha habido posible crecimiento, contrariamente a lo que han imaginado algunos herejes de tipo adopcionista. Aparte de esta posesión *sustancial* de Dios por la unión hipostática, Cristo tiene desde el primer instante otra posesión de Dios por la inteligencia: posee la plenitud de su destino personal. En este sentido no es *viator*, sino *comprehensor*, dicen los teólogos. Ha entrado en el tiempo, pero su *personalidad* y su *conocimiento* trascienden el orden del tiempo. No le queda posibilidad de crecer más que en la superficie; según los aspectos secundarios y accidentales de su vida.

María, por el contrario, ha vivido la condición viadora, que es la de los demás hombres. La ley de crecimiento es, pues, esencial a su ser y a su conocimiento: ha llegado a ser madre de Dios; ha

vivido *en* la fe antes de alcanzar la visión beatífica al término de su destino terreno. La vida humana de Cristo era descendimiento de una persona eterna en el tiempo; la de María es como la nuestra, ascensión progresiva desde el tiempo a la eternidad: va del don gratuito a los méritos y de los méritos a nuevos dones.

2. Esto nos lleva a nuestra segunda comparación: el tiempo tiene más importancia en el destino de María que en el de los demás santos. En primer lugar, María ha sabido «aprovechar el tiempo» (como dice San Pablo, Eph 5, 16; Col 4, 5) mejor que los demás santos. No sólo lo ha aprovechado mejor subjetivamente, sino que, objetivamente, era capaz de mayores progresos. Efectivamente, Santo Tomás observa que el crecimiento en la gracia sigue una ley de aceleración, que recuerda, en el orden espiritual, la de la caída de los cuerpos en el vacío: cuanto más se acerca un alma a Dios, tanto más rápida es su ascensión. Por eso el crecimiento de María, partiendo de una santidad que rebasa desde su origen la de todos los santos, ha de ser el más vertiginoso que jamás ha existido. María no ha conocido los progresos negativos que son eliminación del pecado (progresos en desacuerdo completo con el tiempo, por implicar avances y retrocesos) sino el progreso por excelencia que es el acercamiento a Dios y el de la profundidad o penetración del amor. En fin, mientras que el destino de cada hombre oscila entre la nostalgia del pasado y la impaciencia del porvenir, María ha sabido incrustarse en el tiempo, «fundirse» en la duración, enrollar todo el pasado en una esperanza sin desfallecimiento.

Además María tiene el privilegio de pertenecer a todas las fases del tiempo de la gracia, que son numéricamente tres: antes de Cristo, durante la vida de Cristo, sobre la tierra, y después de Cristo. Nace y crece en el Antiguo Testamento; después su vida tiene toda la duración de la de Cristo; y se prolonga durante los comienzos de la Iglesia. No sólo participa de estas tres fases, sino que parece haber recibido la misión de ser la *transición* de la una a la otra (lo cual se armoniza con la misma esencia del tiempo). Por ella engendra Israel a Cristo el día de la encarnación; igual papel de enlace le veremos desempeñar entre la muerte de Cristo y el nacimiento de la Iglesia. Por su ascensión, en fin, anticipa la parusía: es el vínculo entre la condición actual terrestre de la Iglesia y su condición futura, celeste y resucitada, en que ella vive.

Recorramos, pues, este desenvolvimiento del destino de María, este desarrollo en el transcurso del cual su vida, su misión, su ser, adquieren bajo la moción de la gracia sus dimensiones definitivas. En este desarrollo se pueden distinguir, según lo que venimos diciendo, las siguientes fases:

1. Antes de la anunciación: María, perfección y cumbre de Israel.

2. María al principio de la vida de Cristo: su cooperación a la encarnación.

3. María al término de la vida de Cristo: su cooperación a la redención.

4. Desde la muerte de Cristo a la dormición: María, lazo de unión entre el tiempo de Cristo y el tiempo de la Iglesia.
5. Asunción: María, «imagen escatológica de la Iglesia».

1. Antes de la anunciación: María, perfección de Israel.

Importa situar primeramente el puesto de María en la historia de la salvación. La historia anterior a Cristo es un campo cerrado entre dos movimientos opuestos: por una parte la humanidad se halla encadenada por la dialéctica del pecado; por otra, intervenciones gratuitas de Dios la conducen a la victoria que será la venida de Cristo. La degradación se prolonga hasta Abraham; después las intervenciones de Dios se hacen cada vez más eficaces, pero sobre una estirpe cada vez más *reducida*, y en un orden también más *espiritual*.

Dios elige la familia de Abraham, más tarde a Jacob con preferencia a Esaú, y luego, cuando los sueños de grandeza política y de prosperidad de Israel fracasan, la gracia se concentra progresivamente sobre una minoría selecta, oscura según la carne: «los pobres», «los humildes», que son el «resto» espiritual del pueblo escogido; y, finalmente, sobre la flor de Israel, la Virgen María.

Reparación, preparación: así podrían resumirse los dos aspectos de esta ascensión de la humanidad hacia su Salvador; dos aspectos íntimamente unidos, uno negativo y otro positivo. Dios purifica lentamente una raza elegida a fin de que en ella nazca Cristo sin mancha; suscita en ella una fe cada vez más perfecta, cada vez más explícita, a fin de que su venida divina sea la respuesta a un deseo, a una ilusión, a una esperanza del hombre; para que no sea una especie de intrusión, por sorpresa o violencia, sino una obra de libertad y de amor. Así, pues, desde Abraham a María, se realiza un doble progreso: en el orden de la *pureza moral* y en el orden de la fe. 1) Desde el primer punto de vista es grande la distancia entre Abraham y María. La conducta del Padre de los creyentes es ruda y a veces desconcertante. En la Virgen todo comienza en la pureza más perfecta. Con Abraham, a quien la Escritura compara con una «roca» en la que Dios ha «tallado» la imagen de su pueblo (Is 51, 1-2), comienza en algún sentido la edad de piedra de la salvación. Todo es en él vigor y dureza. Con María se llega a una edad de oro en la que toda perfección es colmada. 2) Desde el segundo punto de vista existe una profunda semejanza, aunque todavía es posible apreciar contrastes: todo comienza por la fe y todo acaba en la fe. Al principio la fe incondicionada del pueblo elegido en la promesa; al final, la fe incondicionada de la Madre de Dios en la realización de la promesa. Y, sin embargo, aun en esto es considerable la evolución. Al principio, una fe íntegra pero vaga y bastante *material* todavía en su objeto. Al final, una fe espiritualizada y enriquecida por el gran desarrollo de la revelación, que culmina en el mensaje de la anunciación. Profundicemos en este doble misterio: el de la inmaculada concepción, punto culminante de la larga

reparación moral operada por Dios en Israel y el de la fe de María, cima de la larga preparación para la venida del Mesías.

El destino de María comienza por una acción de Dios totalmente gratuita, por una acción singular que, sin ningún mérito por su parte, la aparta de todo pecado y de todo rastro, por leve que sea, de pecado.

En el primer instante de su concepción, por singular gracia y privilegio de Dios omnipotente, en atención a los méritos de Jesucristo salvador del género humano, la Virgen María fue preservada inmune de toda mancha de pecado original (Bula *Ineffabilis* de 8 de diciembre de 1854, Dz 1641).

La gratuidad de la intervención divina no debe hacernos ignorar el nexo de este misterio con toda la preparación anterior. En primer lugar Dios se abstiene de alterar en este caso la continuidad biológica esencial en la unidad de la raza humana e incluso el proceso ordinario de la generación humana. A esta continuidad perfecta en el orden de la carne, corresponde una unidad imperfecta en el orden de la gracia. La Iglesia, al dedicar a los padres de la Virgen — los únicos entre los personajes del Antiguo Testamento — dos fiestas litúrgicas, solemnes y universales, quiere significar que la prolongada purificación moral del Antiguo Testamento había alcanzado en ellos su cenit, al que no faltaba ya nada más que la liberación del vínculo del pecado original. Esta última etapa la realizó Dios en María.

Bajo la aridez de la definición dogmática, cuyas palabras están todas pensadas, para cortar el paso a interpretaciones inadmisibles, importa, sobre todo, alcanzar el corazón del misterio. Es un misterio de amor. Dios, enamorado de la salvación de los hombres; Dios, que compara a su pueblo elegido con una esposa muy amada (Cf. Os 2; Ier 31, 17-22; Is 54, 4-8; 61, 10-11; Cant), da en ella libre curso a su amor. En María el pueblo adúltero llega a ser, según la profecía de Oseas, esposa sin tacha (2, 21; cf. Cant 3, 8-12; Is 61, 10), libre no sólo de toda mancha y de todo vestigio de pecado, sino colmada de la plenitud de gracia. El amor divino, que a diferencia del nuestro, no depende de su objeto sino que lo crea, se despliega en ella sin trabas de ningún género. Hace de María el objeto más amable, la persona más atrayente que existe entre todas las simples criaturas; aquella en quien Dios, sin limitaciones por parte del pecado, podrá establecer su morada.

La inclinación de la gracia que no halla en ella reticencia interior alguna, arrastra a María hacia Dios con la fuerza de todo su ser, con la fuerza de la fe y del amor. Y según la ley por la cual las criaturas más favorecidas por Dios son las más sedientas de Él, la ardiente abertura de María, su violento deseo frente al Altísimo, sobrepasa toda otra abertura, todo otro deseo que haya existido jamás o que puede existir.

Esta fe ardiente, alimentada en la Escritura (como hemos visto) es la culminación suma de la fe de Israel y de su deseo del Mesías. En María tendrá la respuesta este deseo.

Mas antes de considerar esta respuesta importa subrayar otro aspecto del misterio de la Inmaculada. Hasta aquí lo hemos considerado en relación a Dios. Importa ahora señalar el puesto que da a María dentro de la humanidad. Por su santidad integral que reanuda la altísima santidad de nuestros primeros padres, María se encumbra por encima de todos los hombres; la única perfectamente agradable a Dios en todo su ser y en todos sus actos, es no sólo la primera de las criaturas y la reina de la creación sino también la representante y abogada de la humanidad. Ella, en un primer sentido, se constituirá (subordinada a la mediación trascendente del hombre Dios y por participación de esta misma mediación) en mediadora del género humano. La mediación que Israel había ejercido desde Abraham en favor del mundo pecador (Gen 18, 17-33) alcanza en María su mayor eficacia. Por este amor que la lleva a dirigirse a Dios en favor de todos los hombres, María es ya confusamente y en espíritu, madre universal: una maternidad cuyo contenido está abocado a enriquecerse prodigiosamente.

La Iglesia se ha complacido en señalar diversos momentos de la vida de la Virgen antes de la anunciación: la natividad, primera aparición visible de aquella por la que la salud nos será dada; y la presentación, primera expresión visible de su impulso hacia Dios. Pero todos estos momentos no son más que manifestaciones de un único misterio en el que se pueden distinguir tres aspectos: el don divino, la respuesta de María a Dios y su intercesión por el mundo. Este misterio hace de ella en cierto sentido la cabeza de la humanidad. Esta expresión sintética exige, sin embargo, dos restricciones importantes. En primer lugar, María no es más que la cabeza *provisional* de la humanidad. La verdadera cabeza y el único jefe es Cristo; ella ha sido destinada a recibirle. En consecuencia, si María es la cabeza de Israel, lo es solamente en el orden *espiritual e interior*. No tiene lugar alguno en la jerarquía sacerdotal, en la enseñanza y culto públicos, funciones reservadas a los hombres. No será ella, sino Juan el Bautista quien preparará oficialmente la venida del Mesías. Su misión, conforme a su condición de mujer, es totalmente silenciosa, de riquísima interioridad, de acogimiento, fructificación y expansión de la gracia divina en sí misma.

2. María en la encarnación: La maternidad divina.

El momento crucial del destino de María, aquel en que todo lo que precede termina y sobre el que todo lo demás se funda, es el momento de la anunciación: la Virgen adquiere entonces la grandeza de un nuevo orden. Se hace madre de Dios. Este misterio desborda toda explicación lineal. Su riqueza no se deja encerrar en una *visión* simplista. Su lógica es la de una obra maestra y no la de una deducción. Para exponerlo sería preciso recurrir a nuevas perspectivas, cuyos planos dejarían entrever, por encima de lo que nosotros podemos concebir, esta lógica y esta riqueza. Estudiaremos,

pues, sucesivamente la razón fundamental de este privilegio, la santidad de que Dios lo rodea, su esencia y sus armónicos principales.

La maternidad divina, medio de la encarnación.

Para comprender el significado de la maternidad divina, sería preciso elevarse por encima de la persona de María. Efectivamente, si Dios se encarna no es, ante todo, para saturar de su gracia la más amada de sus criaturas; es *propter nos homines et propter nostram salutem*.

La maternidad divina es primeramente el medio por el que se realiza el misterio de la salvación.

¿Por qué ha querido Dios tal medio? ¿Por qué no ha elegido el Verbo descender del cielo con un cuerpo formado directamente por la mano de Dios como el del primer Adán (Gen 2, 7) sino que ha querido nacer en la tierra con un cuerpo «nacido de mujer» (Gal 4, 4)? Es que quería pertenecer a la raza que iba a salvar y salvarla desde dentro; salvarla no como por una limosna arrojada desde el cielo, sino por una salvación que saliese de ella misma; no como un ser extraño sino como un hermano, tan perfectamente hombre y de la raza de los hombres que iba a rescatar, como perfectamente Dios, de la estirpe del Dios ofendido; en una palabra, quería ser un mediador perfecto, uniendo en sí las dos partes que habían de ser reconciliadas.

La misión de María es, pues, esencialmente la de injertar al Salvador dentro de la especie humana. Tal consideración descarta algunas fantasías, a las que tan inclinados se sienten a veces los mariólogos, y que desfiguran el plan salvífico. María es menos fin que medio de la encarnación. Aquel que no ha «venido a llamar a los justos sino a los pecadores» (Mc 3, 17) y que abandona las ovejas fieles para buscar la oveja perdida (Mt 18, 12), no ha venido como primera intención para consuelo y gozo de la Inmaculada, sino para la salvación del mundo.

¿Quiere esto decir que María sea un medio sin importancia, un puro instrumento, como el pan empleado en la misa para ser transmutado en el cuerpo de Cristo? Así pensaron muchos protestantes e incluso algunos teólogos católicos sostienen que Dios *habría podido* realizar las cosas de ese modo.

Notemos en primer lugar, que esta hipótesis tiene el inconveniente de considerar el poder divino prescindiendo de su sabiduría y de su amor. Parece ciertamente muy atrevido imaginarse que el Dios que tanto respeta la libertad humana hubiese podido encarnarse por sorpresa; que este Dios que se inclina con tanto amor sobre las personas humanas hubiera podido servirse de la más próxima a Él como de un simple instrumento; que este Dios, cuya sola presencia es transformante hubiera podido vivir en lo íntimo de su madre sin transformarla; en fin, que aquel que ha formulado el precepto «honrarás a tu padre y a tu madre» no hubiera honrado a la que lo engendró. La hipótesis en la que la madre del hombre Dios fuera extraña a la obra de la gracia, parece responder más

que a un plan simplemente posible a la idea de un Dios distinto del que nosotros conocemos.

Maternidad santa.

Sea lo que fuere de esta hipótesis, basta considerar los hechos para ver que la maternidad de María ha sido penetrada por la gracia de un modo totalmente singular. Es bienaventurada no sólo porque Dios ha hecho en ella cosas grandes (Lc 1, 49), sino «porque ha creído» (Lc 1, 44). *Tanto por parte de Dios* que propone e interviene milagrosamente, *como por parte de la Virgen*, que se abre a su mensaje y a su acción, el hecho es íntegramente puro, íntegramente religioso. Examinemos estas dos caras, humana y divina, ascendente y descendente, de la santidad de la anunciación.

1. *Aquella a quien* Dios dirige su mensaje es santa. Es la *Κεχαριτωμένη* (Lc 1, 28), objeto de las complacencias divinas. Nosotros sabemos que Dios ha llevado esta complacencia hasta preservarla del pecado original y conferirle la plenitud de gracia. Su *estado* es santo: es virgen (Mt 1, 18 y 23; Lc 1, 27). Y la virginidad voluntaria y consagrada (Lc 1, 37) realiza perfectísimamente el concepto de santidad, puesto que ésta es *separación* de las criaturas con miras a la *total pertenencia*, en cuerpo y alma a Dios. *El acto*, en fin, por el que María se abre a la acción divina es santo. Es un acto de fe, de obediencia y de humildad (Lc 1, 38; cf. 1, 45).

Al considerar el acontecimiento de la anunciación bajo este ángulo visual, uno se vería tentado a ver en la maternidad divina el fruto normal de su santidad perfecta. Se nota, efectivamente, entre la santidad de María antes de este día y la que adquiere en él una especie de continuidad que los padres se han complacido en expresar con fórmulas tan desconcertantes como éstas: «María ha concebido en su espíritu antes que en su cuerpo»; o también, «ha concebido la carne de Cristo por la fe». ¿Qué quieren decir? En primer lugar que la maternidad divina ha sido preparada por la fe de María, que se realizó en virtud de un consentimiento que es un acto de fe. Luego este acto de fe, de fe perfecta, perfeccionada por la caridad, es meritorio. María merece su maternidad, no ciertamente por mérito de justicia (*de condigno*) fundado en la igualdad entre la obra realizada y la recompensa, sino por un mérito de conveniencia (*de congruo*) fundado en la delicadeza y la amistad. Se ve aquí el plan de Dios que se complace en hacer que los hombres no sólo deseen, sino que merezcan los más gratuitos de sus dones. Aún más; la maternidad de María no es solamente una consecuencia y como una recompensa a su fe, sino que parece ser su reflejo y su fruto. Efectivamente, entre el acto espiritual por el que María acepta la encarnación y el acto físico por el que concibe al Salvador, existen semejanzas íntimas e íntimas correlaciones. Uno y otro tienen un mismo objeto: el Verbo encarnado. Uno y otro merecen el nombre de «concepción», ya que el vocablo «concebir» designa tanto el acto de la inteligencia como el acto de la generación. Existe en esto algo más que un juego de palabras: algo que perte-

nece a la naturaleza de la fe. Al igual que la concepción de un hijo, la fe es receptividad activa y fecunda de un germen de vida. Al recibir la palabra, afirman los padres, todo cristiano «concibe a Dios en su corazón». En esta perspectiva la fe implica una especie de divina maternidad espiritual, y la maternidad divina física de María aparece como la realización suprema de este don y como la encarnación de la esencia misma de la fe.

Mas cuidémonos de no dejarnos absorber por esta perspectiva. Nos conduciría al error inverso de aquel que poco ha hemos rechazado. De la falsa idea de una encarnación realizada por sorpresa, sin cooperación de la libertad humana transformada por la gracia, iríamos a otro error: concederíamos a María una santidad tal que su maternidad le sería debida en justicia. ¿Existe, pues, continuidad o discontinuidad entre su santidad y su maternidad? Aquí, lo mismo que en la física moderna, no se podrá resolver la alternativa eliminando uno de los dos extremos. Son correlativos. Las fórmulas de los padres dejan entrever una continuidad relativa entre la fe de María en la encarnación y la realización en ella de este misterio; pero, bajo otro aspecto existe discontinuidad. Lo que sucede en la anunciación ha sido armoniosamente preparado por todo el Antiguo Testamento, por la concepción inmaculada y por el progreso espiritual que les ha seguido. Mas todo es gratuito y doblemente gratuito: la *proposición* por Dios y la *acción* que Él ejerce, rebasan todo lo que el conocimiento de la perfección de María pueda dejar entrever al más inteligente de los ángeles.

2. Examinemos, pues, la cara divina y trascendente de la anunciación. No solamente es Dios quien ha dirigido esta larga preparación de la gracia que culminará en la encarnación, sino que lo que entonces propone rebasa todas las esperanzas que Él mismo haya podido hacer brotar en el corazón del hombre. De repente irrumpe desde el cielo, interviene de un modo inaudito y manifiesta así la santidad sin par que ha querido conferir al acontecimiento religioso que en aquel momento tiene lugar. El *Espíritu Santo* interviene (Lc 1, 35; Mt 1, 20). Y nosotros conocemos por la Biblia que la intervención del Espíritu tiene por objeto la santificación. Aquí la intervención es singular, milagrosa. El Espíritu suple de manera trascendente la actividad biológica que compete al hombre, según el orden de la naturaleza. Este milagro da cumplimiento a la santidad integral, cuyo símbolo era el tabernáculo mosaico: el lugar santo por excelencia. Por su acción sobrenatural el Altísimo realiza simultáneamente los dos deseos más profundos del corazón de María: su deseo como mujer, aspiración a la maternidad; y su deseo como santa, anhelo de ser toda de Dios. Pero Dios los realiza de un modo muy superior a todo lo que ella pudiera concebir.

Maternidad divina.

Esta última consideración nos lanza a una nueva etapa. Hemos examinado primeramente la maternidad divina como medio de la encarnación; acabamos de ver cómo era santa tanto del lado de María como del lado de Dios. Ahora descubriremos que es divina; y esta dimensión fundamental es lo que nos es preciso examinar.

Maternidad divina: este epíteto puede entenderse en tres sentidos: según la causalidad ejemplar, eficiente y final. Esta maternidad tiene a Dios por modelo, por principio y por fin. Examinemos sucesivamente estos tres puntos.

1. La maternidad de María podría llamarse divina en primer lugar por haber sido conformada al modelo de la divina paternidad. Dios ha hecho de la filiación humana del Verbo una imagen de su filiación divina, y esto explica, en último análisis, los singulares privilegios que penetran esta maternidad. Ha dado a María una santidad perfecta para que fuera una semejanza del Padre. Ha querido que la generación humana del Verbo fuera virginal a semejanza de la generación eterna. Recordemos todavía aquí lo que nos dicen los padres del papel de la fe de María en la encarnación: su maternidad se asemeja a la paternidad celeste en lo que tiene de fruto de la fe, es decir, de fruto de un acto espiritual, de un acto santo. Esta armonía va mucho más lejos. Nosotros llegamos a la primera procesión trinitaria bajo dos conceptos: *concepción de un Verbo* (por analogía con el acto de la inteligencia humana), y *generación de un hijo*. Del mismo modo, la acción de María en la encarnación es *concepción espiritual* por la fe antes de ser *generación física* mediante el cuerpo. Cuidémonos, sin embargo, de forzar este simil hasta la confusión. No existe aquí más que una analogía limitada: mientras que la dualidad conceptual (acto intelectual y acto generador) es totalmente relativa a nuestro modo de entender cuando se trata de la Trinidad, es real cuando se trata de María. El Padre emite un solo acto que nosotros alcanzamos bajo dos modalidades complementarias, y María pone dos actos distintos, aunque profundamente ligados el uno al otro; uno en su espíritu y otro en su carne. En fin —y ésta es la analogía más profunda— la generación eterna y la temporal tienen un mismo fin. El Hijo del Padre y el Hijo de María no son dos hijos, sino un solo y único Hijo, la segunda persona de la Santísima Trinidad. Ésta es la semejanza fundamental que postula todas las otras: ella introduce la maternidad divina en la órbita de la divina paternidad como un misterioso satélite.

2. Divina por su semejanza con el arquetipo trinitario, la maternidad de María es divina también por su causa: María concibe del Espíritu Santo. En la Virgen que había renunciado a «conocer varón» (Lc 1, 34) suple Dios, de modo enteramente espiritual y trascendente, la función que compete al hombre en las demás generaciones humanas. Éste es el carácter espiritual y trascendente que pone de relieve la fórmula, inmensamente rica, de los padres: María

ha concebido al Verbo por la fe. Como el bautizado renace, no de la carne, ni de la voluntad del hombre, sino de la fe y del Espíritu Santo, así Cristo, ejemplar de nuestra adopción, nace de María.

3. Divina en su principio, la maternidad de María es también divina en su fin. María no es solamente madre *por* Dios, sino que es además *madre de Dios*. Ésta es la razón fundamental por la que se habla de *maternidad divina*. Todas las demás se ordenan a ésta. Dios interviene, Dios conforma a María al modelo de la divina paternidad *a fin* de hacerla digna de su Hijo y apta para su misión. Ésta era la conexión advertida en un sentido muy profundo por los padres, cuando afirmaban con diversas fórmulas que una generación virginal, una generación que tiene por principio la intervención del mismo Dios, no podía tener por objeto sino a Dios y que la maternidad divina no podía ser sino virginal. Aun en esto se echa de ver una de esas profundas conveniencias, cuya necesidad merece en el mismo grado, el nombre de gratitud, en el sentido que hemos explicado antes.

María es, por consiguiente, madre de Dios en el sentido captado por San Cirilo: no es madre de la divinidad, sino que es madre verdaderamente, por generación humana, de un Hijo que es Dios. No es madre de un hombre que se unirá a Dios, sino madre de un hombre que, desde el instante de su concepción, es personalmente Dios. El que María no dé a su Hijo su naturaleza y su personalidad divinas en nada disminuye la autenticidad de su título. Tampoco las demás madres dan a sus hijos, en mayor grado, el alma y la personalidad; y, sin embargo, son verdaderas madres. Madres no sólo de la carne que ellas forman, sino auténticas madres de la persona humana creada por Dios, que subsiste en esa carne. Del mismo modo, María no es sólo madre de la carne de Jesús; es madre *de la persona* que subsiste en esa carne; no sólo madre del cuerpo de Jesús, sino madre de Jesús, que es Dios.

Relación única.

Esta relación a Dios es la esencial de la divina maternidad y la que coloca a María por encima de todas las simples criaturas. Esta relación es, desde muchos puntos de vista, la más profunda de las que pueden existir entre una *persona* humana y Dios. Ciertamente que queda infinitamente lejos de las relaciones trinitarias que son sustancialmente divinas; cierto que es menos profunda que la de la humanidad con el Verbo que la asume, o, en algunos aspectos, que la de las especies eucarísticas con el cuerpo de Cristo: son éstas relaciones que suponen la exclusión de toda otra persona, de todo soporte creado; pero cierto también que es la relación más digna de las compatibles con una personalidad creada; la más íntima que liga una persona divina con una persona humana; y ella es la que hace de María la más digna y encumbrada de las simples criaturas.

Para poner de relieve diversos aspectos de esta superioridad, comparemos la divina maternidad — don fundamental otorgado a

María — con el carácter bautismal, don fundamental concedido al cristiano. Los dos términos de la comparación tienen entrañables analogías: al igual que la maternidad divina, el carácter es un don indeleble, nos incorpora a Cristo, nos coloca en una relación de familia con Dios y nos grangea su benevolencia y su gracia, si nosotros no ponemos obstáculos. Pero aquí terminan las analogías y comienzan las diferencias, que son todas en favor de María:

a) Estas dos relaciones tienen un sentido diferente. Una imita la *del Padre al Hijo* — porque María es constituida *madre* — y la otra la *del Hijo al Padre* — el bautizado es constituido *hijo* de Dios —. Ciertamente que en el orden de la divinidad la paternidad no es superior a la filiación, pero en el *orden creado* no sucede lo mismo. En este orden los padres son superiores a los hijos, y Jesús ha rendido tributo a esta ley de un modo desconcertante con su sumisión durante su infancia (Lc 2, 52) e incluso en la misma madurez de su vida, cuando declaró a este respecto: «Mi padre es mayor que yo» (Ioh 14, 28). No concluyamos de esto que la segunda persona de la Trinidad sea inferior a la primera, ni tampoco que existe alguna superioridad real de la Virgen sobre su Hijo. Pero afirmemos con certeza que es más digno para María el ser madre de Dios, que para los cristianos el ser hijos de Dios. Esta superioridad es tanto más evidente cuanto que la relación maternal contraída por María se añade a la *relación filial* que le fue concedida desde el principio de su existencia. Antes de ser madre del Verbo encarnado, era hija de Dios, ya que la concepción inmaculada implica respecto de Dios una relación análoga y superior en sus efectos a la que confiere el bautismo.

b) La maternidad divina está fundada sobre una generación propiamente dicha (aunque temporal y relativa a la carne) y el carácter bautismal sobre una adopción: por una parte una generación en el orden de la sustancia, y por otra, una generación pura y simplemente accidental.

c) En esta perspectiva aparece clara una importante diferencia entre la maternidad y el carácter (diferencia que nos llevará a matizar la afirmación un tanto general del primer punto). Mientras que el acto de generación por el que María concibe un ser humano cuya personalidad es divina será suficiente para conferirle el título de madre de Dios — abstracción hecha de la efusión de gracia cuyo término ha sido personalmente ella por razón de este misterio —, la infusión del carácter no basta, independientemente de la gracia que normalmente le sigue para constituírnos en hijos de Dios, participantes de la naturaleza divina (2 Petr 1, 4). Implica una configuración con Cristo, Hijo de Dios; pero es una configuración radical, de tendencia, incoativa y del orden del signo (*res et sacramentum*). El carácter es un *título* para la filiación divina, un medio para realizarla, pero formalmente no se realiza más que por la gracia (*res*). En una palabra, mientras que nosotros no somos verdaderamente y propiamente hijos de Dios *únicamente* por el hecho de poseer el carácter de Cristo, María es verdaderamente y propiamente madre

de Dios por el solo hecho de haber engendrado a Cristo. En resumen, al igual que la consagración del carácter orienta y especifica nuestra vocación y nuestra gracia como vocación y gracia de hijos de Dios, la generación del hombre Dios orienta y especifica la vocación y gracia de María como una vocación de madre de Dios.

d) Los bautizados se hacen hijos de Dios en dependencia del misterio de la encarnación. La maternidad divina es una cooperación al cumplimiento mismo de este misterio. Dicho de otro modo: los bautizados son conformados al Hijo de Dios hecho hombre, pero es María la que ha conformado a Cristo con nuestra humanidad.

e) Finalmente la maternidad divina postula el favor divino lo mismo que el carácter, pero en una forma incomparablemente superior: la primera atrae la gracia en su plenitud, por anticipación y de manera moralmente infalible, como más tarde veremos.

Mas todo análisis, toda comparación para penetrar el corazón de este misterio es insuficiente: no nos da la esencia de la divina maternidad. Aquí, más que en otros campos, el teólogo puede preparar la contemplación del lector, pero no suplirla. Se trata de penetrar en este misterio de vértigo, por el que para siempre, el Dios todopoderoso y eterno puede decir con toda verdad a una simple mujer: «¡Madre mía!» y ésta responder a su Creador: «¡Hijo mío!».

Relación transformante.

Guardémonos de exagerar estas consideraciones en detrimento de la trascendencia divina. No nos vayamos a imaginar que la maternidad divina introduce alguna revolución o complemento intrínseco en la Trinidad. La metafísica nos enseña que Dios es inmutable. Toda relación nueva en este orden es nueva por parte de la criatura, no por parte de Dios. Así, incluso la relación tan real de la naturaleza humana con el Verbo que la asume, tiene su fundamento real en la humanidad, y no en la misma persona del Verbo. Esta consideración nos lleva a la cuestión siguiente: puesto que toda relación real de Dios con la criatura implica un fundamento real en ésta y solamente en ésta, ¿qué modificación óntica se produce en María cuando el día de la anunciación contrae esta relación real de Madre de Dios? Puesto que a todo plan de Dios sobre un ser corresponde en éste una impronta ¿cuál es la que corresponde a la maternidad divina?

La cuestión es de las más difíciles, pues nos arroja a lo más profundo del misterio, a la más íntima de las relaciones entre Dios y el hombre. No debemos, sin embargo, eludir la respuesta.

En primer lugar (y esto confirmaría, si hubiera necesidad, la legitimidad de la cuestión planteada) el misterio de la anunciación entraña en María no sólo una nueva relación con Dios (aquella por la cual de *Κεχαριτωμένη* viene a ser *θεοτόκος*), sino una nueva gracia creada. Es lo que sugieren las palabras del ángel: «El Espíritu Santo vendrá sobre ti y la virtud del Altísimo te cubrirá con su sombra» (Lc 1, 35). Ateniéndose a las palabras, la acción de la

virtud del Espíritu Santo, que es el principio de la santificación, tiene por objeto a María en sí misma. Parece que al darle con ella el poder de engendrar, el Espíritu le confiere esta impronta creada que es como el envés de su nueva relación a lo increado.

Mas ¿en qué consiste este don que le confiere? Se comprenderá por analogía a lo que acontece en el bautismo. Este sacramento hace del hombre un hijo de Dios y el reverso creado de esta relación a lo increado entraña dos planos: 1) El bautizado recibe el carácter bautismal que le configura con el Hijo. 2) Esta configuración radical que confiere una connaturalidad fundamental con Dios se expande normalmente en un organismo que vive por principios sobrenaturales, gracias a los cuales el bautizado puede conocer y amar a Dios como Padre. Todo esto, ya lo hemos dicho, María lo ha recibido equivalentemente y de modo eminente en su concepción inmaculada. Lo que recibe de nuevo, tenemos que conocerlo por analogía: como el bautismo hace del hombre *un* hijo de Dios, la gracia de la anunciación hace de María la madre de Dios, y el reverso creado de esta relación a lo increado, entraña paralelamente dos planos: María recibe en primer lugar una impronta que la configura con el Padre y que la capacita para llamar en adelante Hijo suyo a aquel que hasta entonces era Hijo sólo del Padre.

Hemos visto ya transparentarse algunos efectos de esta configuración en algún sentido en el modo espiritual y milagroso de la generación virginal. De esto se puede inferir que la impronta divina que así llega a la actividad de María en la anunciación, alcanza más secretamente a su persona. Esta configuración radical se manifiesta en el organismo vivo y espiritual de María. No le *confiere* las virtudes sobrenaturales que ya poseía, sino que da a estas virtudes un nuevo alcance. Hasta entonces su gracia, al igual que la de los bautizados, tenía por efecto hacerle exclamar desde lo más profundo del alma, *Abba, Pater* (Rom 8, 16; Gal 4, 7), es decir: «Mi Dios es mi Padre». Ahora una nueva gracia le hace decir ante aquel que lleva en sí, que alumbra, que alimenta: «Mi Dios es mi Hijo».

En otros términos, la gracia que recibe la pone al nivel de su estado de madre de Dios. Sin una gracia de este género su maternidad sería algo desproporcionado, si no monstruoso. Lo mismo que una madre de la tierra, desprovista de sentimientos humanos hacia su hijo, sería una torturante anomalía; una madre de Dios, privada de sentimientos divinos, sería en ciertos aspectos el paralelo de una madre desnaturalizada. He aquí por qué recibe en su persona y en su organismo sobrenatural una connaturalidad nueva con Dios, en virtud de la cual su Hijo no es para ella un extraño, sino su Hijo. Su adoración de criatura y su amor de madre se funden por esta gracia en un único movimiento del alma. En su ternura como en su veneración, en su autoridad como en su subordinación, María tiene *para* el Dios que es su Hijo, sentimientos maternos.

Respecto de su gracia anterior, esta nueva gracia que recibe, se manifiesta como un mayor enraizamiento y una transfiguración. No se trata sólo de una nueva orientación de su plenitud de gracia

(que viniera a ser plenitud maternal y no ya sólo filial) sino de una nueva dilatación de esta plenitud, en la medida de su grandeza. Uno se sentiría tentado a hablar de una especie de re-creación del ser de María, en el sentido en que la Escritura habla del bautismo como de una nueva creación (Gal 6, 15; Cf. 2 Cor 5, 17). Esto no significa que el bautismo destruya nuestra naturaleza ni que le quite algo positivo, sino que la regenera desde lo más íntimo confiriéndole una actuación y finalidad más profundas. Así la re-creación de la que se beneficia María no altera ni su naturaleza ni su gracia anterior, sino que responde al nuevo plan de Dios sobre ella y a la nueva finalidad para la que ha sido destinada como madre de Dios.

Sin pretender agotar el misterio, ni siquiera lo que humanamente pudiera decirse de él, conviene añadir a este esbozo, tres rasgos particularmente importantes: la maternidad divina es integralmente virginal, tiene un alcance social e implica un destino soteriológico.

Maternidad virginal.

Importa esclarecer primeramente un punto que ha debido inquietar ya a más de un lector. Al leer la parte histórica de este trabajo, algunos se habrán preguntado por qué se habló tantas veces no sólo de la concepción virginal (*virginitas ante partum*), no sólo de que María permaneciera virgen después del nacimiento de Jesús (*virginitas post partum*), sino de la virginidad en el mismo alumbramiento de Jesús (*in partu*). Y, sin embargo, no se trata de uno de esos piadosos excesos, tan comunes entre los mariólogos. Es un dato que no se discute desde hace quince siglos, y está atestiguado por documentos que exigen absolutamente nuestra fe¹. De todos los puntos de la doctrina mariana es el más desconocido. El autor de la presente síntesis conoce por experiencia la dificultad que puede existir para asimilarlo, pero conoce también las luces que aporta este descubrimiento.

¿Por qué esta dificultad? Y ¿cuál es el sentido de esta verdad? No se pueden eludir ambas cuestiones por delicada que sea la materia.

Un primer obstáculo proviene de nuestra cultura más o menos influida por Platón o Descartes. A causa de esta influencia idealista nos sometemos de mala gana a la creencia en concreto de la resurrección de los cuerpos y somos poco sensibles a la moral, aunque nos seduce la mística. La raíz de estas deficiencias es el desconoci-

¹ Tomo de San León a Flaviano, 4, Dz 144 Concilio de Letrán de 649, can 3 (*in corruptibiliter genuisse*) Dz 256. x1 Concilio de Toledo, *Symbolum*, Dz 282; cf. 314 a, nota 3; 782; 993. No han existido voces discordantes en la tradición, después de San Ambrosio. Véase, aparte del art. cit. de JOUASSARD, en «María» 1, por ejemplo J. B. TERRIEN, *La Mère de Dieu*, t. II, pág. 174, n.º 2; G. ROSCHINI, *Mariologia*, 1947, t. III, 255-259; D. BERTETTO, *Maria nel dogma*, Turin 1949. Y numerosos testimonios en la liturgia: *Tu quae genuisti, natura mirante* (antigua *Alma Redemptoris*); *Communicantes et diem sacratissimum celebrantes quo beatae Virginis intemerata virginitas huic mundo edidit Salvatorem* (*Communicantes* de Navidad). *Peperit sine dolore* (Responsorio de la 8.ª lección en la fiesta de la Circuncisión, según el Breviario Romano); *Paries ... Filium et virginitatis non patieris detrimentum; efficeris grávida et eris mater semper intacta* (Responsorio de la 2.ª lección en la fiesta de la Anunciación).

miento más o menos profundo de la unidad sustancial del alma y del cuerpo. Siguiendo algunas representaciones demasiado corrientes, que han hallado acogida incluso en algunos catecismos, el alma es presentada como un *doble* y un *más allá* del cuerpo, cuando en realidad no es sino su forma sustancial. Se concibe al cuerpo como un vestido o incluso como un «guñapo» o una prisión del alma, cuando en verdad es su órgano viviente y manifestativo. ¿Qué extraño es, pues, que aparezca en este caso, desprovisto de significación religiosa y que se tropiece en algunos misterios como el de la transfiguración de Cristo o el de la virginidad integral de María, que implican un resplandor corporal de realidades espirituales?

Un segundo obstáculo contra el que se estrella no ya nuestra inteligencia, sino nuestra sensibilidad religiosa, es la extrema pesadez, la falta misma de delicadeza con la que muchos manuales de teología tratan esta cuestión. Herederos de las invenciones ginecológicas de los apócrifos que trataron de aplicar a la virginidad de María una minuciosidad de partera, cayeron en precisiones tan odiosas como estériles. La virginidad corporal, como la asunción corporal de la Virgen, no son acontecimientos históricos cuya relación nos haya sido transmitida por la Escritura o por la tradición oral; son dos misterios cuya implicación en el seno de la revelación es descubierta por la intuición de la fe. Como se nos oculta el modo cómo se efectuó la asunción, así también nos es desconocido el modo del parto virginal. Se comete un error de método al salir de la esencia del misterio revelado para meterse en precisiones descriptivas que Dios no ha querido manifestarnos.

¿Qué se puede decir de este misterio? Nada más que lo que se ha dicho anteriormente: el parto de María no afecta a la integridad de su virginidad corporal, lo cual supone tanto en el nacimiento del Salvador, como en su concepción una intervención milagrosa.

Queda por precisar la significación religiosa de este enunciado. Adquiere su primera significación en relación a la generación eterna del Verbo, con la que, como hemos dicho, ha sido conformada la generación temporal. Recibe la segunda por relación a Cristo, que ha valorado singularmente la virginidad y no ha querido destruir nada de este misterio en su Madre. La tercera la recibe en relación a María: su concepción inmaculada la preserva no solamente del pecado, sino de sus consecuencias personales en cuanto al alma y en cuanto al cuerpo; la Virgen no ha sentido los dolores del alumbramiento y la corrupción del sepulcro, los dos castigos enunciados en Génesis (3, 16 y 19). El misterio de la virginidad integral de María, como el de la asunción — misterio de integridad corporal, o, como decían los antiguos, de «incorrumpibilidad» — nos recuerda la unión del alma y del cuerpo, que es esencial al misterio cristiano.

Maternidad social.

Después de estas consideraciones de tipo personal, pasemos al aspecto social de la maternidad divina. Se resume a veces en la inspirada fórmula de San Agustín: «María, Madre de la cabeza del

cuerpo místico, es también madre de los miembros». Esta fórmula, en el instante de la anunciación, no posee aún todo su sentido. Ciertamente, en cuanto hombre Dios, Jesús es ya, de derecho, y en potencia, cabeza de los hombres; pero no será plenamente su cabeza, más que mereciéndoles la salvación por la pasión; y la incorporación de los hombres no se realizará sino en Pentecostés con el bautismo de los tres mil primeros cristianos, primicias de tantos otros. Del mismo modo, María se hará progresivamente madre de los hombres por los dolores y méritos de la compasión; más tarde ejerciendo efectivamente su función maternal en el cuerpo místico; pero ya en la encarnación posee el título fundamental que la define en su vocación de madre de los hombres.

Su maternidad es ya la primera y secreta realización de la Iglesia, María y Jesús no forman solamente la sociedad de un hijo y una madre, sino de Dios y del hombre, del Salvador y de la primera de los redimidos. Todos los hombres están llamados a incorporarseles.

Maternidad soteriológica.

Esta sociedad que María forma con su Hijo es una sociedad de salvación. María entra a formar parte de ella con conocimiento de causa. Consiente en hacerse madre del Mesías destinado a «salvar a su pueblo del pecado», como lo significa el nombre de Jesús, declarado por el ángel (Lc 1, 31; cf. Mt 1, 21). El consentimiento total e incondicionado de la «esclava del Señor» (Lc 1, 38) recae virtualmente sobre toda la obra de la redención, cuyo preludio es la anunciación. Desde este momento María ha podido pensar en la profecía en que Isaías (Is 53) anuncia tan claramente el doloroso «sacrificio» del Mesías (33, 1-5, 7 y 10) y su alcance redentor (53, 5, 6, 10 y 12). Simeón, en todo caso, le precisa las contradicciones que su Hijo sufrirá «para resurrección de un gran número» (Lc 2, 34) y su participación en los sufrimientos de su Hijo, la «espada» que le «traspasará el alma». De este modo se prepara la etapa siguiente.

3. María en el sacrificio redentor.

Entre la anunciación y la muerte de Jesús transcurren dos periodos de contrastes bien marcados: el de la vida oculta y el de la vida pública. En el primero María vive en la intimidad de su Hijo. En el segundo, María tiene que separarse de Él. Las palabras de Jesús dejan entrever que esta separación es intencionada: cuando se trata de su ministerio, Jesús se separa de su Madre. Lo hace por primera vez a los doce años — la edad que viene a ser la cumbre de la infancia, su punto de equilibrio y prefiguración de la edad adulta —, cuando preludia el ejercicio de su magisterio (Lc 2, 49); por segunda vez, en Caná, al comienzo de su vida pública (Ioh 2, 4; cf. 7, 3-10), volviendo sobre la misma idea en el curso de su predicación (Mc 3, 31-35; Lc 11, 27-29): cuando se habla de su madre y hermanos, Jesús dirige su mirada hacia los discípulos (Mc 3, 34) y

los designa como la nueva familia que ha adoptado. Jesús, en una palabra, vive cada fase de su vida con aquellos que llama a participar en ella. A su misión silenciosa y oculta, de oración y santidad, asocia a una mujer, su madre María. A su misión oficial asocia a sus apóstoles, y entonces se separa de María. Mas esta separación no es definitiva. En el día del sacrificio, del sacrificio misterioso, cuyo alcance litúrgico se halla velado bajo las apariencias de una condenación y cuya voluntariedad esencial se oculta bajo las formas de una muerte forzada, las cosas cambian. Los discípulos huyen. Y María, después de haber aceptado el sacrificio de la separación, encuentra de nuevo a Jesús para participar en el sacrificio de la pasión. María desempeña, al pie de la cruz, una función análoga a la que había desempeñado en el misterio oculto de la encarnación. Conviene, sin embargo, precisar cuán diferente es su participación en el misterio de la redención.

En uno y otro misterio su *actividad* es un consentimiento que incluye su fe y su caridad: consentimiento a la vida y consentimiento en la muerte de su Hijo; dos consentimientos que no son dos, sino uno solo, ya que el primero, incondicionado e irrevocable, recaía virtualmente sobre toda la obra de la redención. Mas si la actividad de María permanece la misma, *su situación y el alcance de sus actos* han variado. Antes de la encarnación María era la cabeza provisional de la humanidad y es en nombre de la humanidad, explica Santo Tomás, como ella ha dado al Verbo su consentimiento y su carne. Desde este momento, su Hijo, perfecto hombre a la vez que perfecto Dios, representa perfectamente a la humanidad. La función de representante que María gozaba en la anunciación está, pues, rebasada. Sin embargo, esta misión, aunque completamente dependiente, conserva algún sentido. El plan divino era salvar al hombre por el hombre, lo más integralmente posible: esta integridad en la que la delicadeza de Dios se complace, se cumple en María. En el Calvario representa con perfecta subordinación *los aspectos accidentales de la humanidad que su Hijo no ha asumido*: la condición de persona creada y redimida, viviendo en la fe (aspecto que resume simbólicamente todos los demás), y la *feminidad*. Por todos estos títulos su oblación se integra en el sacrificio de la cruz, como la oblación de los fieles se integra en el sacrificio de la misa. Como el consentimiento y la carne de la Inmaculada habían sido incorporados al misterio de la encarnación, su consentimiento y su sufrimiento son incorporados al misterio de la redención.

Aparte de la perfección de estos actos, los únicos susceptibles de tal integración porque son los únicos perfectamente puros, aparte de lo que le queda de su función de representante de los hombres en unión con el Salvador, María tenía un tercer título para participar en la obra de la redención: su divina maternidad. Su Hijo le pertenece no por un derecho estricto (*ius utendi et abutendi*) sino por los vínculos del amor y de comunión, por comunidad de bienes que continúa entre madre e hijo la comunidad esencial de la carne y la sangre. Al hacer estar presente a María en el Calvario, Cristo

ensancha esta comunidad a los sufrimientos y a los méritos de la redención. En una palabra, en la cruz, María conserva el poder de decir lo que toda madre puede decir de su hijo: «ésta es mi carne y mi sangre», y como toda madre unida a su hijo, puede añadir: «lo que es tuyo, es también mío, y lo mío, tuyo». Esta afirmación adquiere su alcance supremo por gracia del mismo Dios: «Tus sufrimientos son mis sufrimientos, tu obra es mi obra; este tesoro de santificación que tu mereces has querido comunicarlo conmigo».

Aquí se halla la cumbre de la obra de Cristo y la de la asociación de María a su Hijo. Cooperando con Él a la salvación del mundo adquiere un nuevo título para ser madre de los hombres. Al paso que Cristo se hace efectivamente su cabeza mereciéndoles la gracia de la redención, María se hace efectivamente su madre participando en este mérito universal. Es también la hora en que Jesús proclama su maternidad: «Madre, he ahí a tu hijo».

4. De la muerte de Cristo a la dormición.

En una exposición tan breve no hay lugar para detenerse en el periodo siguiente, bastante complejo por cierto.

Por la Escritura sabemos únicamente que María está *ahí*: presente en el Calvario, se halla presente también en Pentecostés (Act 1, 14). Todo lo que precede nos permite adivinar el alcance de esta presencia cuya significación toma diversos matices según los momentos: durante el *triduum mortis*, de la resurrección a la ascensión, de la ascensión a Pentecostés, y en fin, durante los comienzos de la Iglesia. Como en la anunciación había sido el lazo de unión entre Israel y Cristo, María es ahora, aunque en un sentido menos intenso, vínculo entre Cristo y la Iglesia.

Este período comienza por un momento trágico: Cristo está muerto durante tres días; su oración no pertenece ya a este mundo. Es la hora en que la humanidad ha puesto el *non plus ultra* a su pecado con el más horrendo de los crímenes; en la hora en que los mejores han zozobrado por cobardía, cuando el sol se oscurece, la tierra tiembla y los muertos que resucitan son como un espantoso anuncio del juicio, en esta hora en la que el alma de Cristo ha abandonado este mundo, sólo María puede complacer a Dios en este mundo miserable; sólo María continúa en él la intercesión de Cristo y la oblación viviente del sacrificio redentor. Como antes de la anunciación había sido la aurora, ahora será el crepúsculo.

Cuando Cristo — sol viviente de justicia sin ocaso ya para siempre — haya resucitado, la misión de María tomará un sentido nuevo: ya no será continuar a Cristo, sino preparar y acompañar maternalmente los primeros días de la Iglesia. Aún más; ella es de manera oculta, pero perfectamente, esta Iglesia, en cuanto que la Iglesia se define por la comunión con Cristo y la santidad.

En Pentecostés se desarrolla una acción muy semejante a la de la anunciación: el Espíritu que se había manifestado secretamente para formar el cuerpo físico de Cristo, se manifiesta ahora esplen-

dorosamente para formar su cuerpo místico. Y María está ahí, ella que antes que nadie había sido un miembro vivo del Salvador. No participa en la nueva dimensión jerárquica y visible que la Iglesia adquiere entonces, pero su oración, que ha preparado el nacimiento de la Iglesia, sigue siendo la cumbre de la oración eclesial. Esta oración y su mérito parecen haber tenido influencia en la maravillosa eficacia de las primeras evangelizaciones.

5. Asunción de María. La Virgen, «imagen escatológica de la Iglesia».

No nos detendremos sobre la «muerte» de María, muerte tan singular que parece igualmente verdadero decir con un primer grupo de autores, que «María ha muerto», o con otro mucho menos numeroso afirmar que «María no ha muerto». Su fin está lleno de misterio, como ya observaba el viejo Epifanio. Los griegos encontraron, para expresar este misterio, una fórmula muy apropiada: denominarán «dormición» a este estado por el cual la madre de Dios pasó de su vida terrena a su vida celeste.

Porque en la medida en que la muerte es consecuencia del pecado original y corrupción, no podía afectar de hecho a la Virgen inmaculada, cuya «incorruptibilidad» es tan firmemente atestiguada por los griegos. Y no obstante, la tradición parece inclinarse más bien por una separación del alma y del cuerpo de María al final de su destino terrestre. Para conciliarlo todo sería preciso hablar de una breve separación del alma y del cuerpo, pero sin corrupción. En el lenguaje filosófico, tal conmixtura de conceptos apenas resulta inteligible. Pero... ¿será preciso situar ahí el misterio de la dormición?

Sea lo que fuere de esto, la asunción señala en el destino de la Virgen un último paso cuyo alcance aún no hemos examinado.

Es necesario, en primer lugar, notar un rasgo negativo, aparentemente al menos. Al abandonar su condición terrestre y de viadora, María deja de merecer. Sus méritos están plenamente colmados y ya no adquiere otros nuevos. Todo lo demás es ya positivo.

En primer lugar *vuelve a encontrar a su Hijo* después de una doble separación: la de la vida pública y la que siguió al tiempo de su muerte en la cruz. En lo sucesivo su unión no tendrá fin. En adelante ya no habrá *sombras*. Ya no le conocerá por la fe, a través de signos terrenos, oscuros y limitados, sino cara a cara en la divinidad.

En esta visión bienaventurada su maternidad espiritual recibe su última plenitud. Desde antes de la anunciación, la Virgen tenía, dijimos ya, un alma maternal respecto de los hombres. Su gracia maternal adquiere su cimentación en la encarnación y en el Calvario, paralelamente a la gracia capital de Cristo. Al mismo tiempo que Cristo, al encarnarse, se constituye radicalmente en cabeza de los hombres, María se hace radicalmente madre de los mismos. Cuando Cristo se hace formalmente cabeza de los hombres al merecerles la redención, María se constituye formalmente en madre mereciendo

con Él: ahí está la razón de por qué Cristo proclama entonces su misión maternal. Esta maternidad se hace efectiva en Pentecostés; en el cielo la misma maternidad se torna *consciente*. Antes María, sumida como nosotros en la oscuridad de la fe, desconocía el poder y los efectos de su intercesión. No conocía, como Cristo (Ioh 10, 14) a cada una de las ovejas del rebaño. Ahora conoce a cada uno de sus hijos. Los había amado en su Hijo con un amor universal, pero indistinto. En la visión beatífica los conoce individual y personalmente, con un conocimiento amoroso y concreto, con un conocimiento maternal más íntimo que el de los otros bienaventurados. Un último rasgo da plenitud al celo e intimidad de este conocimiento: por su cuerpo, resucitado como el de Cristo, María conserva esta connaturalidad física y capacidad afectiva particular de la que aún están privados los demás santos.

La maternidad celeste de María entraña, pues, un conocimiento perfectísimo de sus hijos; perfecto en su principio, puesto que procede de la visión divina; perfecto en su integridad, porque la armonía sensible de todo humano conocimiento encuentra allí su plena resonancia. Pero el ser madre no implica sólo el conocer, sino también el obrar. ¿En qué consiste la acción de María respecto de sus hijos? Es ésta una cuestión difícil y discutida. Una cosa es cierta: que ejerce una intercesión universal, una intercesión viva que dimana de su amor. Una madre no conoce a sus hijos del mismo modo que un sabio cuando anota fríamente los fenómenos: su conocimiento está lleno de intenciones, de deseos como el del artista para sus obras, con la diferencia de que aquí las obras son personas. Estos deseos de María, respecto de sus hijos, son los mismos deseos de Dios. Sería un antropomorfismo ridículo oponer la justicia de Dios a la misericordia maternal de María. La súplica misericordiosa de la Virgen es eficaz, porque es la expresión misma del amor del Dios de la misericordia.

Extrañará quizás que no se haya hablado hasta el presente de la «mediación» mariana. De hecho no sería necesario hablar explícitamente de ella si esta cuestión no hubiera alcanzado tanta importancia. Efectivamente encubre con frecuencia de modo equívoco, varios aspectos de la misión de María, de los cuales ya hemos hablado en otros términos. Su mediación fue, antes de la anunciación, simplemente la intercesión de su plegaria; intercesión ya maternal, ya que María, mejor que Débora, merecía ser llamada «madre de Israel» (Iud 5, 7). Fue éste el papel que ejerció en la encarnación: su santidad fue un puente entre el Dios santo y la humanidad pecadora; por ella, el Verbo pudo entrar sin mancha en la raza manchada. Desde este momento María es mediadora en el sentido más significativo del vocablo; mediadora entre los hombres pecadores y el Dios tres veces santo. Mas desde este momento, al encarnarse el Verbo, es Él el que se constituye en el «único mediador» (1 Tim 2, 5), adquiriendo la «mediación» de María un sentido muy diferente. Tal mediación no se añade a la del *unus mediator*, sino que participa de ella. Aun en esos momentos en que parece tener un valor

La Virgen María

propio, como cuando desempeña la función de vínculo entre Cristo y la Iglesia, o bien, entre la Iglesia terrestre y la celeste, como ya hemos visto, permanece plenamente subordinada. Nuestra Señora no es tanto mediadora *cerca* de nuestro Señor, cuanto *en Él y por Él*. Su mediación, en definitiva, no es más que un nombre distinto de su maternidad. Al decir que es madre universal, se expresa, del modo más pleno y preciso, lo que hay de positivo en su misión, lo que la distingue de la de Cristo y lo que la coloca sobre la de los demás santos. Diciendo que es mediadora universal se significa solamente un aspecto de esta maternidad: su participación subordinada a la de su Hijo. Es preciso tener cuidado de unir al título de mediadora universal las distinciones y reservas, que no expresa por sí mismo. En una palabra, la actividad de María es específicamente maternal. Como Cristo, su Hijo, es cabeza universal, así ella, en Él y por Él, es madre universal.

Por encima de esta acción universal y maternal que María ejerce diariamente en la Iglesia es preciso señalar un último aspecto de su misión totalmente relativo al futuro, el cual se arraiga en su mismo ser: una función del orden de la causalidad ejemplar y final que ejerce respecto de la Iglesia tomada en su conjunto. En la Virgen, resucitada con Cristo, la Iglesia, caminando a la parusia, realiza ya la plenitud de su misterio. En este primer miembro que la ha precedido, la Iglesia alcanza su término, su reposo y su plenitud, su presencia corporal, sin velos y sin fin, cerca de Cristo resucitado. Pío XII, al definir el dogma de la Asunción, quiso proponer a la Iglesia, sacudida por la adversidad y amenazada por la tempestad, una prenda de esperanza.

CONCLUSIÓN

Cristo, María y la Iglesia.

Hemos visto cómo la ley del tiempo y del progreso afectan al conocimiento que la Iglesia tiene de María y de su mismo destino. Nos queda por tratar el vínculo de estos dos movimientos. Por el uno María se adelanta a la Iglesia, y por el otro la Iglesia aprende a distinguirse de María. Precisemos estos dos puntos.

A lo largo de su destino, la Virgen realiza de antemano todo lo que la Iglesia realizará más tarde. Antes de que la Iglesia apareciese, María es santa e inmaculada. Antes que la Iglesia, María se une a Cristo, forma con Él un solo cuerpo, una sola vida, un solo amor. Antes que la Iglesia, María se une a sus sufrimientos y coopera a su redención. Antes que la Iglesia, finalmente, María resucita con Él.

Y, sin embargo, todas estas anticipaciones no son extrañas a la vida de la Iglesia, pues en María es la Iglesia quien inicia su vida oculta. Del mismo modo se podría decir también que en María la Iglesia comienza a ser santa e inmaculada, a incorporarse a Cristo,

a participar de sus misterios y a resucitar con Él. En esta perspectiva, María se manifiesta como el primer miembro de la Iglesia, aquel en el que la Iglesia cumple de la manera más perfecta y por adelantado su esencia más profunda, la más inalienable, que es la comunión con Cristo.

Confundida de este modo con María desde el principio, la Iglesia deberá aprender a distinguirse poco a poco de María, del mismo modo que una niña aprende a diferenciar su cuerpo del cuerpo de su madre y su sonreír del sonreír de la misma. Al principio, y bajo ciertos aspectos hasta el siglo XII, la figura de María y la de la Iglesia, permanecen indiferenciadas. Bien sea ante los textos o bien ante las representaciones, sería difícil precisar si se trata de una o de la otra. Lentamente la Iglesia, en su mismo movimiento, se va conociendo con más claridad a sí misma y a María. Entonces María aparece como la cima en la que la Iglesia cumple su perfección suprema, como su edad de oro, inicial y final: la edad de oro inicial es aquella en que María constituye por sí sola la Iglesia para acoger a Cristo sobre la tierra, por la fe, y vivir con Él en caridad; la edad de oro final es la resurrección, la consumación hacia la cual tiende la Iglesia militante y que la Virgen ha alcanzado ya personalmente. Cuanto más se aleja la Iglesia de su edad de oro inicial, tanto más se acerca a su edad de oro final, que será la parusía, y tanto más descubre en su origen esta perfección de santidad, y, antes que nada, esa perfección de gloria que es el misterio de María. Cuanto más clara visión tiene de sus límites e imperfecciones, de su condición laboriosa; y cuanto más ve en María su ideal y su modelo, tanto más la ensalza como imagen y programa de su perfección, y, en fin, tanto mejor descubre el valor de su asistencia cotidiana.

Esto nos lleva a precisar el nexo del tratado de la Virgen con el de Cristo, que le precede, y con el de la Iglesia, que le sigue.

El nexo con el precedente puede resumirse en esta palabra que es la esencia de la teología mariana, en esta palabra cuyas riquezas inmensas hemos intentado aprehender: *Theotokos*, madre de Dios. Este título funda al mismo tiempo todos los aspectos por los que María aventaja a la Iglesia y el privilegio por el que la sobrepasa: María, el único ser que ha engendrado, según la carne, al Verbo; Ella ha sido por esto precisamente, asociada más íntimamente que ningún otro a su vida y a su acción.

El nexo con el tratado siguiente podría resumirse igualmente en dos palabras:

María = Iglesia.

Dos palabras, cuya identificación misteriosa, encubre una paradoja y postula alguna explicación. El problema se plantea en esta alternativa: ¿María en la Iglesia o la Iglesia en María? ¿María más grande que la Iglesia o la Iglesia más grande que María? De ahí la consecuencia metodológica: ¿Debe considerarse el tratado de María como una parte del tratado de *Ecclesia* o por el contrario es el tratado de la Iglesia el que debe ser comprendido en el precedente?

En realidad no es necesario resolver la alternativa, sino instalarse en ella. Entre la *Virgo Maria* y la *Virgo Ecclesia* existe una inclusión recíproca y una interpenetración en las que Scheeben se complacía en ver una imagen de la circumincesión trinitaria. En la anunciación, en el Calvario, la Iglesia está como delineada y oculta en María; a partir de Pentecostés, María se pierde en la Iglesia y se somete humildemente a la autoridad de los apóstoles. Existe, por un lado, inclusión de perfección y por otro de estructura: inclusión de perfección, porque la fe de María y su unión con Cristo contienen ya toda la perfección que se desarrollará en la Iglesia. Inclusión de estructura, porque la Virgen forma parte de la Iglesia visible, donde nada existe que la distinga externamente de los demás miembros. María no es la cabeza que representa a la Iglesia: es Pedro quien habla el día de Pentecostés y son los apóstoles quienes bautizan. Perdida entre la muchedumbre, María ora en silencio. Si el tratado de la Iglesia fuese solamente un tratado de la vida de la fe y la caridad, de la regeneración espiritual de la humanidad por la gracia, de la interiorización y de la irradiación de los dones del Espíritu Santo; si considerase a la Iglesia en su comunión mística con Cristo, es decir, en tanto en cuanto se distingue de Él, recibiendo todo de Él y viviendo en Él esta vida que no pasará, podría integrarse entonces en la mariología.

Pero si se considera a la Iglesia según su misión oficial de distribuir la gracia: de transmitir con autoridad las palabras y órdenes de Cristo, de administrar los sacramentos, de representar visiblemente a Cristo oculto hasta el día de la parusia, la Virgen no tiene en esto una función especial. El tratado de la Iglesia se construye al margen de la mariología.

En una palabra, la Iglesia que es esencialmente Jesucristo difundido y comunicado, implica un doble modo de participación de Jesucristo. Por un lado la Iglesia distribuye los dones divinos del Padre, y por otro lado recibe los de la tierra; exterioriza la acción de Dios por los sacramentos y los interioriza por la fe. Administra los medios de la gracia y los hace fructificar. El primer aspecto es representación oficial de Cristo; se resume en Pedro y en sus sucesores. El segundo es la comunión con Cristo; se resume en María. Si, pues, se lee en función del tratado de la Virgen el tratado de la Iglesia que le sigue, se ha de tener en cuenta lo siguiente: en la medida en que la Iglesia es sociedad, externa, terrestre, jerárquica, que tiene por oficio ocupar visiblemente el lugar de Jesucristo, su noción se desarrolla al margen de la mariología; en la medida en que la Iglesia es una sociedad interior, celeste, espiritual, que tiene por objeto comunicar invisiblemente con Cristo, se ha de reconocer en ella a la Virgen María.



REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS

Madre de Dios.

La teología de la Santísima Virgen que se acaba de leer ha sido escrita siguiendo la trama de su vida desde la anunciación hasta la asunción. La ventaja de tal método consiste en seguir de muy cerca el dato evangélico que se intenta comentar teológicamente a medida que se avanza en su lectura. Existe, sin embargo, otro método más audaz y arriesgado, pero más explicativo también si se prosigue con acierto. El teólogo, ansioso siempre de una comprensión más profunda, busca, por medio de todos los elementos que le suministra «el dato», un principio último de explicación que pueda, en lo posible, dar razón de todo. El teólogo, en lugar de estudiar sucesivamente las diferentes etapas históricas de la vida de María considera sus diferentes títulos —madre de Dios, virgen madre, esposa de Dios, reina de los ángeles y de los hombres, madre de la divina gracia, inmaculada concepción, etc.— sopesándolos unos por relación a los otros, a fin de descubrir cuál es el más explicativo del misterio de María y puede a su vez dar razón de los demás. Algunos teólogos creen descubrir el principio explicativo del misterio de María en la maternidad de gracia, o bien en la inmaculada concepción, o bien en las bodas espirituales de María con Cristo o con el Espíritu Santo. La mayor parte de los teólogos, sin embargo —y nosotros pensamos lo mismo que ellos— colocan en primer lugar el título de madre de Dios. Porque María es la madre de Dios es por lo que todos sus privilegios le fueron concedidos. No desarrollaremos en el cuadro de esta iniciación teológica la teología mariana que puede estudiarse a partir de este principio explicativo de todas las afirmaciones escriturísticas. Además ya ha sido hecho (Cf. M. M. PHILIPPON, *Maternité spirituelle de Marie et de l'Église*, en «Bulletin de la Soc. Fr. d'études mariales», Lethielleux, París 1952, págs. 63-83). Sugeriremos simplemente las grandes líneas de una posible teología.

Digamos en primer lugar que cuando se habla del «principio explicativo» del misterio, no se trata de una explicación racional del misterio; buscamos únicamente un principio de organización de todas las aportaciones de la fe relativas a este misterio, de tal modo que poseamos, no ya una serie de datos yuxtapuestos sin relación entre sí, sino un solo misterio, «el» misterio mariano.

Nosotros sostenemos que el principio explicativo del misterio mariano es el de la maternidad divina. Lo mismo que el principio que explica teológicamente el misterio de Cristo es el de la unión hipostática, es decir, la unión en una sola *persona divina* de dos naturalezas.

Consideremos qué es lo que significa la maternidad divina. Exceptuada la unión hipostática, no puede haber proximidad más grande entre la criatura y Dios que la que proporciona la maternidad divina. A menudo nos vemos tentados a considerar la unión hipostática como el misterio de un niño *que se hace Dios*. Esto es herético. Y lo mismo la maternidad divina: como el alumbramiento de un hombre que se hiciera Dios. Mas también esto es herético. No existe en Cristo más que una sola persona. El yo de Cristo, incluso en su naturaleza humana, es un yo divino. La relación de maternidad que se termina en la persona, se termina para María en la persona divina del Verbo. María no es madre de la divinidad; es madre del Verbo, madre de Dios. Así como no se ha de pensar que la humanidad llega a unirse a Dios por una elevación intrínseca, sino que más bien es el Verbo el que asume la naturaleza humana y se la apropia en su unidad de ser y de persona, así también se ha de descartar el pensamiento de que María dé por sí misma la vida a un hombre que va a encumbrarse hasta hacerse Dios, sino que más bien es el Verbo el que

La Virgen María

tiene la iniciativa y toma por sí mismo carne en el seno de María. El Hijo de María existe antes que María, y comienza a tener con ella unas relaciones que son más de prometido a prometida que de hijo a madre. Es él quien la elige entre todas las mujeres; quien escoge el lugar y el tiempo; le pide su consentimiento y María responde con su *Fiat*. De hecho vemos que existe una correspondencia perfecta en la unión de María con el Hijo de Dios, entre su espíritu y quien va a nacer en su carne. Aun cuando el Hijo de Dios tiene toda la iniciativa respecto de su concepción humana, María no es un «objeto» del cual se sirve él, un simple instrumento de su nacimiento; María no es extraña en su espíritu a lo que tiene lugar en su carne. María está asociada personalmente a la unión que el Verbo realiza en su cuerpo; quiere enteramente lo que quiere el Hijo de Dios. Se convierte en madre no sólo corporalmente, sino también espiritualmente, totalmente. Corporalmente, por otra parte María no es aquí nada, espiritualmente lo es todo, bien que lo sea por la gracia. No es a una pecadora a quien Dios ha pedido sea su madre. Él la prepara para una misión total, espiritual y corporal, plenamente humana; éste es el misterio que tiene lugar en el momento de la encarnación. La proximidad de Dios, que otorga a María la maternidad divina, contiene eminentemente y rebasa toda otra alianza esponsalicia con Dios.

Se puede decir que la humanidad de Jesús sentía en sí una especie de éxtasis de su personalidad, porque la humanidad de Cristo no tiene otra personalidad que la del Verbo. Del mismo modo la maternidad divina hace exaltar hasta el absoluto divino el concepto de maternidad porque si María no es divina como mujer, lo es como madre. El Verbo de Dios ha tomado carne de su propia carne, y es a Dios a quien alumbra. La relación de maternidad, que es relación de persona a persona, es relación de la persona de María a la persona divina del Verbo hecho carne. Esta especie de éxtasis de la maternidad no suprime la maternidad humana de María —pues también es un hombre lo que ella engendra—, sino que da a esta maternidad su ser, así como el Verbo da a la humanidad de Cristo su ser personal.

Tal es el «principio» de la maternidad divina. Hemos visto que contenía eminentemente el principio de la alianza esponsalicia de María con el Verbo. Tiene por lo demás, la ventaja de dar razón de todos los «datos» escriturísticos sin dar la sensación de que su elección es caprichosa, artificial; antes, al contrario, nada hay más central en el Evangelio en lo que concierne a María. Se impone por eso mismo, en cierto sentido, como el primer principio que se ha de tomar para «organizar» todo el tratado de la mariología. Dejamos al lector el trabajo de realizar tal organización.

Las relaciones de María con las tres divinas personas.

Acabamos de hablar de la alianza nupcial de María con el Verbo de Dios, y hemos dicho en qué sentido era preciso entender esta alianza incluida en la relación de maternidad divina que une a María con el Hijo de Dios.

Mas ¿no tiene María también relaciones muy particulares con el Padre y el Espíritu Santo? ¿No puede decirse igualmente que es la esposa del Padre, siendo la madre de su Hijo? ¿No puede afirmarse que es la esposa del Espíritu Santo la que ha concebido del Espíritu Santo? Así pensaron algunos teólogos que hicieron de María la esposa, por diversos títulos, de la Santísima Trinidad. Así Adán de San Víctor, en el siglo XII, teólogo, y sobre todo poeta, en esta famosa estrofa:

*Salve, mater pietatis
Et totius Trinitatis
Nobile triclinium;
Verbi tamen incarnati*

María y la Iglesia

Speciale Maiestati Praeparans hospitium.

Es preciso, sin embargo, tener en cuenta que María es salvada, como toda criatura espiritual, por Cristo, y como todo miembro de Cristo, hija del Padre. Por otra parte tampoco puede decirse que el Espíritu Santo sea «padre de Jesús» o que «Jesús sea hijo del Espíritu Santo»; sería una herejía. No se puede, pues, afirmar cualquier cosa a propósito de las relaciones que unen a María con las tres personas. Existe una norma que hay que seguir; y esta norma, nos la señala únicamente la revelación.

No diremos, por consiguiente, que «María es esposa del Padre» aunque exista entre María y el Padre una proximidad e intimidad cuyo privilegio no ha sido concedido a ninguna otra criatura. No obstante no llamaremos a esta relación, relación de «esposa a esposos», pues la revelación, tal como nos ha sido transmitida, no dice nunca de una criatura que haya sido constituida «esposa» del Padre, y tampoco lo dice de María. María es hija del Padre de quien procede toda gracia. Si se quiere manifestar el amor especial y único del Padre para María será preciso buscar otro término. A no ser que se hable expresamente como poeta, en cuyo caso se podrá tener alguna licencia, no sin peligro, para utilizar términos que excedan el modo común de hablar.

Por la misma razón no diremos tampoco que María es esposa del Espíritu Santo. La Escritura no lo dice de ninguna criatura espiritual. El Espíritu Santo no es esposo sino vínculo de la alianza nupcial, aquel que inspira el amor de cada uno de los esposos.

Entendiéndolo tal como nosotros lo hemos explicado podemos afirmar únicamente que María es esposa del Verbo. Lo es del mismo modo que lo es la Iglesia — María es la imagen y modelo de la Iglesia — y como toda criatura lo es en la Iglesia y por la Iglesia. Las nupcias de Cristo con la Iglesia están claramente afirmadas y expuestas en la Escritura, y no existe razón alguna para no atribuir a María lo que se atribuye a toda alma unida a Cristo por el bautismo, cuando, de hecho, su maternidad divina la une de modo eminente y particularmente único al Hijo de Dios.

La vida de María.

Aun cuando son numerosos los escritos sobre la Santísima Virgen, los pocos textos que poseemos a este respecto dejan todavía una posibilidad indefinida a la investigación y al estudio, teniendo en cuenta que la norma es, por una parte, la conformidad con el dato revelado, y, por otra, la mayor aproximación posible a los conocimientos históricos de la vida de las jóvenes y piadosas israelitas en tiempos de Herodes el Grande. Podemos presentar algunas orientaciones de trabajo, particularmente importantes, con las que se podrá completar la hermosa síntesis de este capítulo.

El nacimiento de María; la vida de Ana y de Joaquín; la vida de infancia de María. Psicología de una joven israelita en la época de los tiempos mesiánicos; psicología de una niña que no ha cometido ningún pecado, que ha sido preservada de toda falta, que nunca ha sentido en sí el *fomes peccati*, ese fuego interior de orgullo y concupiscencia que es una gran tentación para todo hombre. ¿Se puede concebir qué pudo significar todo esto en ella y para ella?

La presentación en el templo. Estúdiense el origen de esta fiesta. Función de los apócrifos en la determinación de esta fiesta y, de modo general, en algunas descripciones de la vida de María.

Significación de la importancia de esta fiesta en la tradición sulpician, que parece estar más interesada por el «interior» de María que por los misterios objetivos de su vida.

La Virgen María

La virginidad de María. ¿Cómo surgió en ella el propósito de permanecer virgen? ¿Qué significa esto en la tradición israelita y en la conciencia de María?

El matrimonio de María. ¿Fue un verdadero matrimonio? ¿Es también María el modelo de las mujeres casadas? ¿Se pueden describir sus sentimientos de esposa de José, su purísimo afecto para su esposo, y, recíprocamente, el amor de José a María? ¿Puede elaborarse una teología mariana a partir de este hecho? (Cf. a este respecto el capítulo sobre el matrimonio y las *Reflexiones*).

La anunciación. ¿Cómo se puede imaginar la escena? ¿Cómo se puede imaginar al ángel? ¿Tomó una especie de cuerpo prestado, visible y sensible, o se puede afirmar que sólo fue, por parte de María, una visión subjetiva de la que Dios era su autor inmediato? ¿Valor y significado de la duda o vacilación de María? ¿Puede afirmarse que el consentimiento de María a la encarnación ha precedido al de Cristo? Léase sobre esto a H. BARRÉ C. S. Sp. *Le consentement à l'Incarnation rédemptrice, la Vierge seule ou le Christ d'abord?* en «Marianum» 1952, p. 233-266. ¿En qué sentido puede decirse que la generación de Cristo es natural o sobrenatural? Importancia de esta cuestión.

Los demás hechos de la vida de María han sido suficientemente expuestos como para darse cuenta de sus posibles desarrollos. Nos proponemos indicar únicamente, a propósito de la ascensión, cómo también en este caso la maternidad divina puede ser un principio de explicación suficientemente esclarecedor.

En fin, aunque no forman parte, propiamente hablando de su vida terrena, las apariciones de María han sido lo suficientemente numerosas e importantes en la vida de la Iglesia como para ser objeto de estudio por parte del teólogo. Determinense en esto los datos de fe, la significación de las apariciones, de todas en general y de cada una en particular. Digase también cuál debe ser la actitud del creyente frente a la revelación, por una parte, y por otra frente a las revelaciones privadas (Cf. J. H. NICOLAS, *La foi et les signes*, en *Suppl.* de la «Vie Spirituelle» mayo [1953] 121-164). Sentido y valor especial de las peregrinaciones a los santuarios marianos.

La liturgia mariana.

La liturgia de las fiestas de María, tanto en occidente como en oriente, utiliza toda clase de textos de la Escritura; unos se refieren, en sentido literal, al pueblo de Israel, Sión, Jerusalén; otros a la sabiduría divina, etc. Utiliza también poemas de autores cristianos, como el famoso introito, *Salve Sancta Parens*, del poeta Sedulius. Coméntense teológicamente todos estos textos e indíquense las razones que existen para asimilar la santísima Virgen con Sión, con Israel, con la sabiduría, con la esposa de los Cantares, con la paloma, etcétera.

Los poemas de la liturgia evocan todo el problema del arte mariano: la iconografía y la escultura. La historia de las representaciones de la Virgen —desde la Theotokos regia y soberana de los bizantinos hasta las vírgenes dolorosas de españoles y flamencos— es instructiva para el teólogo; su estudio dará valor a la serie de los grandes temas que la Iglesia reconoce en el misterio de la Virgen. Servirá además para juzgar las «modernas» representaciones.

María y la Iglesia.

No faltan analogías entre María y la Iglesia. Raras son las cualidades de una que no puedan ser atribuidas a la otra. Las letanías de la Santísima Virgen contienen muchas invocaciones que fueron atribuidas a la Iglesia antes que a María: *Arca de la alianza*, *torre de David*, *puerta del cielo*, *refugio de los pecadores*, etc. Pero también convienen perfectamente a María. Y al contrario, las imágenes de la esposa, del tabernáculo de Dios, etc., utilizadas en la liturgia de la dedicación, convienen, lo mismo, si no mejor, a María.

María y la Iglesia

Toda una liturgia de relaciones entre la Iglesia y María, sugerida, únicamente, en este capítulo, está aún sin hacer. Se ha de comenzar por determinar desde qué punto de vista debe considerarse a María, cuando así es comparada, o, en cierto sentido, asimilada a la Iglesia. Después se estudiarán los textos principales de la Escritura que dan pie a estas relaciones (léase a este propósito el tan sugestivo artículo de A. G. HEBERT, *La Vierge Marie, fille de Sion*, «La Vie Spirituelle», agosto-septiembre [1951] 127-139, que indica el número de textos paleotestamentarios empleados por San Lucas que se refieren directamente a Jerusalén o a Israel; léase también el estudio del padre BRAUN, *La Mère des fidèles. Essai de Théologie johannique*, Casterman, Tournai 1952); las grandes figuras de María y la Iglesia en el Antiguo Testamento: Eva, Sara, Rut, etc., las respectivas funciones de María y de la Iglesia en la redención (o la corredención), en la mediación de las gracias, el modo respectivo en que una y otra deben llamarse madre, esposa, virgen; finalmente, el sentido en que nuestra oración y nuestra unión a una deben incluir a la vez nuestra unión a la otra. (Léanse, sobre el particular, las informaciones de la Sociedad francesa de estudios marianos, publicados en el «Bulletin de la Soc. Fr. d'études mariales», Lethielleux, París 1951, 1952 y 1953.)

María y la mujer.

María es el modelo perfecto de la mujer tal como Dios la concibió en su plan creador y salvador. Se puede elaborar toda una teología de la mujer a partir de este modelo. María virgen, esposa y madre, es el modelo de las virgenes consagradas a Dios, el de las mujeres casadas, el de las madres, el de toda mujer cristiana que, espiritualmente, es siempre virgen, esposa y madre. La contemplación de María debe ayudar también a descubrir el profundo sentido de la perennidad en la Iglesia y la misión propia, irremplazable, de la mujer. Léase sobre este tema A.-M. HENRY, *Le mystère de l'homme et de la femme*, «La Vie Spirituelle», julio de 1949; *Le mystère de la virginité*, en *Chasteté*, Col. «La religieuse d'aujourd'hui», Ed. du Cerf, 1953, y *Virginité de l'Eglise, virginité de Marie*, en el «Bulletin de la Soc. Fr. d'études mariales», 1954.

BIBLIOGRAFÍA

Una bibliografía mariana completa comprendería alrededor de 100.000 títulos. Se impone, por consiguiente, el trabajo de una rigurosa selección. Basaremos tal selección en los cuatro criterios siguientes: calidad, valor documental, facilidad de adquisición y preferentemente de lengua francesa y española.

Colecciones bibliográficas.

G. BESUTTI, *Note di Bibliografia mariana*, «Marianum», 9 (1947) 115-137 (ofrece las fuentes y el método en la bibliografía mariana). Id. *Bibliografia mariana*, «Marianum», Roma 1950. 982 obras y artículos publicados entre 1948 y 1950, agrupados según un orden sistemático prudente. Un índice sistemático-onomástico permite hallar todo lo referente a cada cuestión o autor. *Bibliografia mariana*, II, ib. 1952, reúne las obras del año 1951. Gracias a estos fundamentales instrumentos de trabajo se pueden completar las sumarias indicaciones que damos a continuación.

Obras generales.

1. Manuales.

Son numerosos. El más documentado es el de G. ROSCHINI, *Mariologia*, Belardetti, Roma, 1947, 4 vols. Esta documentación irremplazable, pero fre-

La Virgen María

cuentemente de segunda mano, abre grandes horizontes, pero exige siempre control. Señalemos también a B. MERKELBACH, O. P., *Mariologia*, Desclée de Brouwer y Cia., Bilbao 1954 (traducción española del padre Pedro Arenillas, O. P.). J. KEUPPENS, *Mariologiae compendium*. Lovaina 1947, de dimensiones muy manejables (p. 224), y provisto de una excelente colección de textos mariológicos (p. 158-222).

- G. ALASTRUEY, *Tratado de la Virgen Santísima*, BAC, Madrid ² 1952.
J. ALDAMA, S. J., *Mariologia*, en STHS, vol. III, p. 331-478, BAC, Madrid ² 1952.

2. Estudios de conjunto.

- J. B. TERRIEN, *La madre de Dios*, 4 vol. Madrid 1942. Estudios claros, sólidos y reeditados muchas veces.

E. DUBLANCHY, artículo *Marie*, en DTC 9, 2339-2474.

R. BERNARD, *Le mystère de Marie*, Desclée de Brouwer, París 1933.

J. GUITTON, *La Virgen María*, Col. Patmos, trad. de Alberto Pérez, Madrid 1952.

J. NICOLAS, *Synthèse mariale*, en H. DU MANOIR, *Maria*, Beauchesne, I, París 1949, p. 707-744.

3. Enciclopedias.

H. DU MANOIR, *Maria*, Beauchesne, I, París 1949; II, 1952. Los demás tomos no han sido publicados todavía. (Es una mina de documentación).

P. STRÄTER, *Katholische Marienkunde*, Shöningh, 3 vol. Paderborn, 1947-1951 (I, revelación; II, teología; III, culto).

4. Periódicos.

Boletines de las sociedades nacionales de estudios marianos:

Mariale Dagen, Tungerloo, aparecidos 14 vols. desde 1931.

Bulletins de la société française d'études mariales, aparecidos 10 vols. desde 1935.

Estudios Marianos. España. Aparecidos 14 vols. desde 1942.

Estudos marianos. Portugal. Se publicó 1 vol. en 1944.

Marian studies (U.S.A.). Aparecidos 4 vols. desde 1950.

Journées sacerdotales mariales. Aparecidos 2 vols. en 1952-1953.

5. Revistas.

Dos revistas mariológicas, «*Marianum*», 6 Via xxx Aprile, Roma, fundada en 1938. Y

«*Ephemerides mariologicae*», Buen Suceso 22, Madrid, fundada en 1951.

Una revista de divulgación, *Marie*, Nicolet, Quebec, fundada en 1947.

6. Diccionario.

Lexikon der Marienkunde, Pustet, Ratisbona 1958. (En curso de publicación.)

Historia de la mariología.

1. Obras generales.

En espera de la Historia General de la mariología que escribe G. SÖLL, y la que preparan en colaboración monseñor JOUASSARD, el padre H. BARRÉ y R. LAURENTIN, se puede formar una idea de esta historia leyendo a R. LAURENTIN, *Marie, l'Eglise et le Sacerdote*, Nouvelles éditions latines, París 1953, que proporciona una idea de conjunto de la evolución de la mariología a través de los siglos.

2. Escritura.

A. ROBERT, *La Sainte Vierge Marie dans l'Ancien Testament*, «*Maria*» I, p. 21-39.

J. WEBER, *La Vierge Marie dans le nouveau Testament*.

Sobre San Mateo y San Lucas léanse los comentarios clásicos: *International critical commentary*, Clark, Edimburgo. «*Études Bibliques*», Gabaldá, París, STRACK y BILLERBECK, Beck, Munich.

- Sobre San Lucas: S. LYONNET Χαίρε κεχαριτωμένη en «Biblica», 20 (1939), 131-141.
- A. G. HÉBERT, *La Vierge Marie, Fille de Sion*, «La Vie Spirituelle», 85 (1951) 127-140.
- FÉRET, O. P., *Messianisme de l'Annonciation*, «Prêtre et Apôtre», 29 (1947) 37-38; 55-56; 71-73; 85-89, etc.
- T. GALLUS, *De sensu verborum Lc 2, 35*, «Biblica» 29 (1948) 220-239.
- Sobre San Juan, F. M. BRAUN, O. P., *La Mère des fidèles. Essai de théologie johannique*, Casterman, Paris-Tournai 1953.
- Señalemos que el protestante F. QUIÉVREUX, *La Maternité spirituelle de la Mère de Jésus dans l'Evangile de saint Jean*, en *Supplément de la «Vie Spirituelle»* 5 (1952) n.º 20, 101-134, encuentra por diferentes vías (y muy originales: el simbolismo de los números) las principales conclusiones del padre Braun.
3. Patrística.
- G. JOUASSARD, *Marie à travers la patristique: Maternité divine, Virginité, Sainteté*, «Maria» 1, 69-157 (La bibliografía, p. 15-157). Trabajo sólido y documentado, completado para el tema Eva-María-Iglesia por A. MÜLLER, *Ecclesia-Maria*, Paulus Verlag, Friburgo (Suiza) 1951. Véanse los artículos del mismo autor, en francés, y de H. HOLSTEIN, «Bulletin de la Soc. Fr. d'Études mariales», 9 (1951) 27-38.
4. Edad Media.
- El estudio de H. BARRÉ, *Marie et l'Église du vénérable Bède à saint Albert*, «Bulletin de la Soc. Fr. d'Études mariales» 8 (1951) 59-143, ofrece una excelente síntesis sobre este periodo. No existe trabajo alguno sobre los siglos siguientes (1270-1600). Una serie de monografías que se extienden desde el monaquismo benedictino hasta San Francisco de Sales se encuentra en «Maria», 11 (1951), 540-1007.
5. Siglos XVII-XVIII.
- C. FLACHAIRE, *La Dévotion à la Vierge dans la Littérature catholique au commencement du XVII siècle*, Leroux, Paris 1916. P. HOFFER, *La dévotion mariale au déclin du XVII siècle. Autour... des «Avis salutaires»*, Cerf, Paris 1938. Y sobre el siglo XVIII, C. DILLENSCHNEIDER, *Mariologie de saint Alphonse de Liguori*, Friburgo (Suiza) 1931. El tomo 1 sitúa ampliamente a San Alfonso en su época. Señalemos finalmente las numerosas monografías, agrupadas por orden cronológico en «Maria» 11 y 111.
- Siglos XIX-XX.
- La obra citada de R. LAURENTIN, *Marie*, p. 346-628 y 649-670, describe las grandezas y miserias de este periodo.
6. María en el protestantismo.
- C. CRIVELLI, *Marie et les protestants*, «Maria» 1, p. 675-695. J. HAMER, *Les protestants devant la mariologie*, «Journées mariales sacerdotales», 1 (1951) 125-149. R. SCHIMMELPFENNIG, *Die Geschichte der Marienverehrung in deutschen Protestantismus*, Schöningh, Paderborn, 1952. Complétense la bibliografía de estos autores con la de G. ROSCHINI, *Mariologia*, 1947, t. 1, p. 306-316, y G. BESUTTI, *Bibliografia*, 1951, n.º 921-926, y 1952, n.º 1417-1454.

Teología.

1. Inmaculada concepción.
- Véase en particular el artículo del DTC, 7, 848-1218 (Por M. JUGIE y X. LE BACHELET).
- M. JUGIE, *L'Immaculée Conception dans l'Écriture et dans la tradition orientale*, Academia Mariana, Roma 1952. Véanse además los restantes volú-

La Virgen María

- menes de la *Bibliotheca Immaculatae Conceptionis* dirigida, en Roma, por el padre BALÍE (Antonianum. Via Merulana).
- C. SERICOLI, O. F. M., *Immaculata B. M. Virginis conceptio iuxta Xysti IV constitutiones*, Roma 1945, fasc. 5, de la Biblioteca Mariana de la Edad Media, de la Academia Mariana.
- E. SAURAS, O. P., *Contenido doctrinal del misterio de la Inmaculada*, «Ciencia tomista», 81 (1954) 363-419.
- M. CUERVO, O. P., *¿Por qué Santo Tomás no afirmó la Inmaculada?*, «Salmanticensis» 1 (1954) 622-674.
- Id., *El Dogma de la Inmaculada y la muerte de María*, «Ciencia tomista» 77, (1950) 176-206.
2. Maternidad divina.
- Los dos estudios fundamentales son:
- J. NICOLAS, *Le concept intégral de maternité divine*, Saint Maximin, «Rev. Thom.» 1937, 8.º de 80 pp. y H. M. MANTEAU-BONAMY, *Maternité divine et Incarnation*, Vrin, París 1949, 8.º de 253 p. Sobre la diferencia entre estos dos autores, consúltese «Rev. Thom.» 51 (1951) 214-222. Señalemos además los estudios (desiguales) del t. VIII (1949) de «Estudios Marianos».
- M. LLAMERA, O. P. *La Maternidad y la Asunción*, «Ciencia tomista», 77, (1950) 105-144.
3. Maternidad espiritual.
- J. B. TERRIEN, *La Mère des hommes*, t. I, Lethielleux, París ² 1955 (¹ 1902). «Estudios Marianos», t. VII (1948).
- A. BAUMANN, *Maria mater nostra spiritualis*, Weger, Bressanone 1948 (testimonios de los papas, del Concilio de Trento hasta 1948).
- T. KOEHLER, *La Maternité spirituelle de Marie*, «Maria» 1 (1949) p. 573-601.
- L. MARVULLI, *Maria, madre del Cristo místico. La Maternità di Maria nel suo concetto integrale*, Pontificia Facoltà teologica, Roma 1948.
- H. BARRE, *Marie et l'Eglise*, «Bulletin de la Soc. Fr. d'études mariales» 9 (1951) 77-81 (Documentación y bibliografía sobre el aspecto histórico de la cuestión).
- «Marian studies» 3 (1952) 8.º de 276 pp.
- T. M. BARTOLOMET, O. S. M., *La maternità spirituale di Maria*, en «Divus Thomas» 55 (1952) 289-357.
4. Corredención.
- C. DILLENSCHNEIDER, *Marie au service de la Rédemption*, Bureaux du Perpétuel Secours, Hagenan 1947.
- Id., *Pour une corédemption mariale bien comprise*, «Marianum», Roma 1949.
- Id., *Le mystère de la corédemption mariale*, Vrin, París 1951.
- La investigación más amplia es la J. B. CAROL, *De corredemptione*. «Vaticana», Roma 1950.
- R. LAURENTIN, *Le titre de corédemptrice*, Lethielleux, París 1951.
- M. CUERVO, O. P., *Sobre el mérito corredentivo de María*, «Estudios Marianos» 1 (1942) 225-352.
- Id., *La Virgen María, mediadora de gracia*, CT 77 (1950) 457-477.
- Id., *La gracia y el mérito de María en su cooperación a la obra de nuestra salud*, «Ciencia tomista» 57 (1938) 87-104; 204-223; 507-543.
- Id., *Cuestiones particulares sobre el mérito de María*, «Ciencia tomista» 58 (1938) 305-337.
- Id., *Inmaculada y Corredentora*, «Ciencia tomista» 81 (1954) 421-440.
- Id., *La cooperación de María en el misterio de nuestra salud debe ser concebida analógicamente a la acción de Jesucristo*, «Estudios Marianos» 2 (1943) 111-151.
- A. FERNÁNDEZ, O. P., *De mediatione B. Virginis secundum doctrinam Sancti Thomae*, «Ciencia tomista» 38 (1928) 145-170.

María y la Iglesia

M. LLAMERA, O. P., *El mérito natural corredentivo de María*, «Estudios Marianos» 11 (1951) 81-140.

5. Asunción.

M. JUGIE, *La Mort et l'Assomption*, «Vaticana», Roma 1944.

C. BALIÉ, *Testimonia de Assumptione*, Academia Mariana, 2 vols. Roma 1948 y 1950.

Cf. los 3 vols. de los «Bulletins de la Soc. Fr. d'études mariales» 6-8, 1948-1950.

B. NIETO, *La Asunción de la Virgen en el Arte*, Aguado, Madrid 1949 (269 ilustraciones).

J. M. BOVER, S. I., *La Asunción de María*, BAC, Madrid 1951.

E. SAURAS, O. P., *La Asunción de la Santísima Virgen*, Valencia 1950.

Id., *Definibilidad de la Asunción de la Santísima Virgen*, «Estudios marianos» 6 (1947) 23-50.

M. CUERVO, O. P., *Reflexiones*, «Ciencia tomista» 78 (1951) 20-43.

6. Mediación actual de María.

J. BITTREMIEUX, *De mediatione universalis*, Beyaert, Brujas 1926.

W. SEBASTIÁN, O. F. M., *De beata Virgine Maria Mediatrix. Doctrina Franciscanorum ab anno 1600 ad 1730*, Academia Mariana, Roma 1952.

Iconografía sobre el tema, P. PERDRIZET, *La Vierge de miséricorde*, Fontemoing, París 1908.

M. VLOBERG, *La Vierge, notre médiatrice*, Arthaud, Grenoble 1938.

7. María y la Iglesia.

«Bulletins de la Soc. Fr. d'études mariales» 9 (1951), 10 (1952), 11 (1953).

Una *Bibliographie critique* escrita por R. LAURENTIN.

Culto, devoción, espiritualidad.

Culto y liturgia: «María» 1, 215-416.

Vidas de María:

E. NEUBERT, *Vie de Marie*, Salvator, Mulhouse 1936.

F. M. WILLAM, *Vida de María*. Versión española del padre Marcelino Zalba, S. I., Herder, Barcelona 1956.

G. ROSCHINI, *Vita di Maria*, Belardetti, Roma 1945.

M. VLOBERG, *Vie de Marie* (ilustrada), Bloud, París 1945.

Devoción.

Citemos únicamente la obra clásica siempre reeditada de SAN LUIS M. GRIÑÓN DE MONTFORT, *Tratado de la verdadera devoción a la Santísima Virgen*, (muchas ediciones) (L. Inf.), y en tiempos recientes M. V. BERNADOT, *Notre-Dame dans ma vie*, Éd. du Cerf (numerosas ediciones), París.

La cuestión de la «presencia de María»:

E. NEUBERT, *L'union mystique à la sainte Vierge*, «La Vie Spirituelle» 50 (1937) 15-29. (Este autor prepara una obra de conjunto sobre esta cuestión).

GREGORIO DE JESÚS CRUCIFICADO, *La acción de María en las almas*, «Estudios marianos», 11 (1951) 255-278.

Colección de textos.

P. REGAMEY, *Les plus beaux textes sur la Vierge Marie*, La Colombe, París 1941.

La colección «Les Cahiers de la Vierge», Éd. du Cerf, París, agotada casi totalmente hoy, recogió, antes de la última guerra, hermosos textos antiguos y modernos (colección ilustrada).

Apariciones.

Los teólogos tienden con frecuencia a menospreciarlas por dos razones: 1.º) Saben que la *revelación ha terminado*, y que no pueden fundar sus trabajos sobre estas manifestaciones del cielo, sino sobre la Escritura, la tradición y las directrices del magisterio. 2.º) Se hallan exasperados por la mediocridad y la excitación, casi delirante a veces, de algunas publicaciones sobre estas mate-

La Virgen María

rias. No se debe, sin embargo, desconocer el interés de estas llamadas, de las que, las dos principales, Lourdes y Fátima, han recibido las más entusiastas aprobaciones de la Iglesia. Si no existe, pues, la estricta obligación de creer en las apariciones, se correrá, sin embargo, el riesgo de tener en poco el sentido de Dios y de la Iglesia, si se rechaza en teoría o incluso en la práctica todo lo que a este campo se refiere. Hechas estas observaciones, limitémonos a indicar una obra reciente y objetiva, mediante la cual se podrá conocer lo esencial de lo que se precisa saber acerca de las principales apariciones: J. GOUBERT y L. CRISTIANI, *Les Apparitions de la sainte Vierge*, La Colombe, París 1952.

Pedagogía y cuestiones prácticas.

La doctrine mariale dans l'exposé de la foi, n.º especial de «Évangéliser» 7 (1953), n.º 40, 315-317. *La Vierge Marie et la formation religieuse*, n.º especial de «Lumen vitae», 8 (1953), n.º 2, 169-312.

Capítulo VI

EL MISTERIO DE LA IGLESIA

por P. A. LIÉGÉ, O. P.

SUMARIO:

	<u>Págs.</u>
I. LA IGLESIA ETERNA DE DIOS Y DE CRISTO	255
1. Expresiones bíblicas del misterio de la Iglesia eterna	255
En el Antiguo Testamento	255
En el Nuevo Testamento	256
La Iglesia, cuerpo de Cristo, según San Pablo	257
2. Doctrina teológica del cuerpo místico de Cristo	259
La Iglesia que tiene la gloria de Dios	260
Un único mediador, Cristo Jesús, hombre	261
La gracia capital de Cristo hombre	261
La gracia capital de Cristo, causa de la Iglesia	262
Las dimensiones del cuerpo místico de Cristo	263
II. LA IGLESIA APOSTÓLICA	264
1. La Iglesia peregrinante	264
Iglesia eterna e Iglesia histórica	264
El cuerpo de Cristo en su condición terrestre	265
Vocabulario eclesial	266
Realidad teándrica de la Iglesia terrestre	268
La Iglesia, comunidad encarnada	270
2. El ministerio eclesiástico	279
Los depositarios del ministerio jerárquico	271
Cristo, cabeza de su cuerpo visible	271
Apostolicidad	272
Primado de Pedro	272
La sucesión apostólica	273
La sucesión romana	275
La obra del ministerio	275
La Iglesia de la fe y de los sacramentos	275
Oficio profético de la Iglesia	276
Oficio sacerdotal de la Iglesia	278
Oficio pastoral de la Iglesia	279
El ministerio jerárquico y los ministerios	282
La vida cristiana en la Iglesia	283

María y la Iglesia

	<u>Págs.</u>
Etapas del crecimiento de la Iglesia histórica	285
La Iglesia, comunidad eucarística	286
La Iglesia, comunidad bautismal y evangélica	287
Una sola comunidad eclesiástica	288
Verdad de la Iglesia y perfección de la Iglesia	289
Comunidad eclesiástica y comunidades	290
Libertad y autoridad en la Iglesia	291
Obediencia a Cristo y obediencia a la Iglesia	291
Iniciativas y reformas en la Iglesia	292
Peligro del clericalismo	293
3. Propiedades y notas de la Iglesia	294
Propiedades de la Iglesia	294
Las notas de la Iglesia y la apologética de la Iglesia	295
Teología y apologética de la Iglesia	295
Apologética por las notas de la Iglesia	295
Las otras «vías» de la apologética de la Iglesia	296
4. Miembros de la Iglesia	297
Definición de Iglesia	297
Definición canónica	297
Definición teológica	297
Títulos de pertenencia a la Iglesia	298
Pertenencia por el carácter	298
Pertenencia por la gracia	298
Grados de pertenencia	299
Pertenencia invisible a la Iglesia	299
Iglesia fuera de la Iglesia	299
Pertenencia invisible	300
¿Alma y cuerpo de la Iglesia?	301
III. PROBLEMAS ECLESIASTICOS	302
1. La Acción católica	302
Los seglares y la jerarquía	302
Acción católica	302
Acción temporal y evangelización	303
Actividad de la Iglesia y orden político	304
Historia, civilización y mediación de la Iglesia	305
2. La misión de la Iglesia y las misiones	308
La Iglesia misionera	308
Justificación teológica de las misiones	309
3. La reunificación de las Iglesias	310
Cristianos desunidos	310
Modos de reunificación	310
El ecumenismo	310
CONCLUSIÓN: Pedagogía del misterio de la Iglesia	311
REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS	314
BIBLIOGRAFÍA	327

I. LA IGLESIA ETERNA DE DIOS Y DE CRISTO

El cristiano, según San Pablo, es el hombre que se ha despojado de su ser de pecado y se ha revestido de la justicia de Dios en Jesucristo, por la participación en su misterio de muerte y resurrección; el hombre que camina en una renovación de vida según el Espíritu, esclavo del Señor, libertado del pecado y de la muerte: *hombre nuevo* porque «el que es de Cristo se ha hecho criatura nueva» (2 Cor 5, 17). *Pero este cristiano individual forma parte de un pueblo de santos*; la misericordia y la eterna predestinación del Dios vivo le afectan, sin duda, personalmente, pero en cuanto tomado de la entraña de un gran pueblo histórico, llamado todo él a la herencia divina. El hombre nuevo es todo este pueblo santo, escogido desde antes de la creación bienaventurada de Dios (cf. Eph 2, 15). Y todo este pueblo no ha sido, a su vez, predestinado, a no ser en aquel que ha sido querido y amado antes de toda criatura, es decir, en el hombre Jesucristo en quien se realiza la alianza definitiva entre Dios y los hombres. Es pues en Él, en quien Dios ha querido por su gloria, desde toda la eternidad, reunir, como en una gran familia, los espíritus celestiales y las criaturas terrestres, hijos adoptivos todos ellos de un mismo Padre. Tal es el misterio de la Iglesia eterna de Dios y de Cristo, el misterio por excelencia, escondido largo tiempo en Dios, pero manifestado y realizado en la historia. La Iglesia «fue creada antes que todas las cosas... y por causa de ella fue ordenado el mundo»¹.

1. Expresiones bíblicas del misterio de la Iglesia eterna.

En el Antiguo Testamento.

¿Cómo expresar el misterio de esta unión de la humanidad en su conjunto con el Dios vivo, en la cual consiste el coronamiento de la creación terrestre? Las diversas metáforas de que la Escritura hace uso pueden, completándose y corrigiéndose unas a otras, presentar a nuestra fe una visión realista de esta admirable nueva creación, fruto del beneplácito divino. Sería necesario ser Dios, o al menos poseer la visión beatífica, para comprender a un mismo tiempo cuán profunda es la intimidad amorosa de su presencia y acción divinas en el seno de la Iglesia y como Dios, a pesar de esta donación de sí mismo a la criatura, permanece Dios enteramente distinto de ella.

Desde el Antiguo Testamento Dios denomina a Israel su pueblo escogido, su pueblo santo, la heredad de Yahvé. La alianza del Sinaí, complemento de las alianzas precedentes y figura de la alianza mesiánica esperada, domina toda la historia del pueblo escogido. El reino teocrático no es sino resultado de la alianza mosaica, mientras que es previsto un nuevo reino para el tiempo de alianza

¹ HERMAS, Pastor, vis. 2, cap. 4, n.º 1. *Padres Apostólicos*, BAC, Madrid 1950, p. 946.

mesiánica (Dan 7). La versión griega de la Biblia al traducir la fórmula hebrea *Qahal Yahvé*, habla frecuentemente de la Iglesia de Dios para designar la asamblea religiosa del pueblo escogido, cuyo origen se encuentra en la reunión del pueblo del desierto en torno de Moisés: pueblo, reino, Iglesia, todo es la misma cosa. La realidad expresada por estas diversas imágenes permanece indudablemente para Israel cargada de muchas esperanzas raciales y temporales, pues la distinción entre lo carnal y lo espiritual no está aún claramente establecida, a pesar de los esfuerzos de los profetas por recordar el alcance religioso de la alianza y de las promesas divinas. El designio de Dios se formulará más claramente en su pureza religiosa y en su universalismo cuando los hombres estén preparados para entenderlo; pero ya desde ahora se realiza el eterno decreto de Dios de conducir a sí a toda la raza de Adán.

Israel es la Iglesia anterior a la Iglesia; es la profecía terrestre de la Iglesia eterna.

En el Nuevo Testamento.

Las metáforas eclesiológicas del Nuevo Testamento señalan a su vez, la continuidad entre las dos alianzas.

Ante todo las metáforas sociológicas de Iglesia, de pueblo y de reino. *Iglesia de Dios* (Act 20, 28; 1 Cor, 1, 2; 15, 9; Gal 1, 13; 2 Tes 2, 14; 1, 4) designa bien la comunidad local, bien la comunidad universal de los elegidos de Dios en Cristo. La etimología de la palabra «iglesia» señala la iniciativa de Dios en la elección y reclutamiento de los llamados a su reino. Los cristianos constituyen el Israel de Dios (Gal 6, 16), la raza elegida, la nación santa, el pueblo adquirido por Dios (1 Petr 2, 9-10) en una nueva y entera alianza (1 Cor 11, 25; 2 Cor 3, 6). En cuanto a *reino*, se ha convertido ya en el reino totalmente espiritual de Cristo y de Dios (Eph 5, 5), en el cual, según la profecía de Daniel, el pueblo de los santos del Altísimo, participa en la misma realeza; es un reino de santidad, inaugurado ya sobre la tierra, y sin embargo, todavía en esperanza, cuyo instaurador es Cristo (Apoc 1, 6).

El Antiguo Testamento había puesto en las palabras de Yahvé dirigidas a su pueblo, imágenes de la construcción. Dios es el arquitecto y el constructor de Israel (1er 21, 4; Ez 40-47). «Vosotros sois — dice a su vez San Pablo a los corintios —, campo de Dios, construcción de Dios» (1 Cor 3, 9); edificio de Dios, porque Dios le construye y en él establece su morada; un *templo*, construido de piedras vivas (1 Petr 2, 5) que son los fieles, en quienes habita el Espíritu (1 Cor 6, 19) y en el cual Cristo ocupa el lugar de piedra angular y de fundamento: «...siendo piedra angular el mismo Cristo Jesús, en quien bien trabada se alza toda la edificación, para templo santo en el Señor, en quien vosotros también sois edificadas para morada de Dios en el Espíritu» (Eph 2, 20-21; cf. 1 Cor 3, 11).

La metáfora de *esposa* aplicada a la Iglesia señala, aún mejor que las precedentes, que la adopción del pueblo es obra del amor gratuito y que la gloria no es más que el destello de la fecundidad creadora

del amor divino por ella; es una manifestación de la intimidad de Dios y de Cristo con su pueblo. Ya el Antiguo Testamento había cantado la unión de Israel con Yahvé como unión conyugal: «Seré tu esposo para siempre», dice Dios a su pueblo (Os 2, 21). Los profetas no cesan de reprochar a Israel su infidelidad y sus adulterios (cf. Os 1; Ez 16; Jer 3). En San Pablo (Eph 5, 23-32) la Iglesia es llamada esposa de Cristo, más bien que de Dios; Cristo la ha amado y santificado a semejanza de como el marido ama y tiene cuidado de su esposa; Él es también su cabeza, como también el marido lo es de la esposa. Igualmente, en el Apocalipsis (21, 9-10) la Iglesia es llamada esposa del Cordero.

San Juan presenta a la Iglesia bajo la imagen de la *viña* (Ioh 15, 1-5; cf. 1 Cor 3, 6-9). Isaías lo había hecho antes que él: «La viña de Yahvé Sebaot es la casa de Israel», una viña amada, cultivada con mimo y fertilizada (Is 5, 1-2). Juan añade la alegoría de la cepa y de los sarmientos: una misma savia les vivifica e igual ha de ser la unidad de vida que se establece entre Cristo y sus fieles. Es por dentro, en el interior, donde se crea la comunidad del pueblo de Dios, una comunidad de vida. La metáfora de la viña subraya bien esta interioridad espiritual como lo hará la analogía del cuerpo humano, tan importante en la teología de San Pablo.

La Iglesia, cuerpo de Cristo, según San Pablo.

La imagen del cuerpo humano empleada por San Pablo no tiene correspondencia alguna en el Antiguo Testamento. Es verdad que trata de iluminar, ante todo, la unión del pueblo santo con Cristo y no precisamente con Dios.

La humanidad para San Pablo está predestinada en Cristo y Cristo predestinado solidariamente con toda la humanidad. El misterio de salvación y santificación operado en Cristo Jesús afecta a todos los hombres y en este sentido la humanidad rescatada no puede separarse de Cristo Salvador. Ella es Cristo: «Porque así como siendo el cuerpo uno tiene muchos miembros y todos los miembros del cuerpo con ser muchos son un cuerpo único, así es también Cristo» (1 Cor 12, 12). Entiéndase la única persona mística constituida por el Salvador y su pueblo de redimidos, el único hombre nuevo (Eph 2, 15), el Cristo total, como dirá San Agustín.

Pero es necesario precisar la estructura de este Cristo místico comparable al cuerpo del hombre. Aunque unida a Cristo, la Iglesia no se confunde con Él. Él permanece siendo la cabeza, que preside al resto del cuerpo: el Cristo físico es cabeza del Cristo místico: «Dios sujetó todas las cosas bajo sus pies y a Él le puso por cabeza de todas las cosas en la Iglesia que es su cuerpo, la plenitud del que todo en todos lo llena» (Eph 1, 22-23). Tal soberanía le compete indudablemente a Cristo por naturaleza, por ser el Verbo engendrado del Padre antes de toda criatura, por quien y para quien todo ha sido creado (Col 1, 15-18); pero la posee también por predestinación y por conquista en cuanto hombre. Precisamente en cuanto hombre puede Él ser cabeza de la Iglesia, porque, por su mediación,

plugo a Dios reconciliar todas las criaturas, estableciendo la paz por la efusión de sangre en la cruz (Col 1, 18-21).

Es necesario entender con exactitud la imagen biológica de la cabeza y del cuerpo. Un influjo de vida divina se difunde en toda la Iglesia desde Cristo cabeza, a causa de su función de único mediador. Todos los hombres son solidarios de Adán en el pecado, como partícipes de su raza; todos los redimidos serán solidarios por la gracia de Cristo, nuevo Adán, en cuanto incluidos en su acto salvador. «Porque si por la transgresión de uno solo mueren todos, mucho más la gracia de Dios y el don de la gracia de uno solo, Jesucristo, se difundió copiosamente sobre todos» (Rom 5, 15). Sólo participando de la plenitud de Cristo hombre los miembros de su cuerpo tendrán la vida que Él mismo recibe de la plenitud increada de Dios. Esta vida consiste esencialmente en el amor de Dios, en la caridad con que Dios mismo se ama: «Abrazados a la verdad, escribe San Pablo a los efesios, en todo crezcamos en caridad, lle-gándonos a aquel que es nuestra cabeza, Cristo, de quien todo el cuerpo, trabado y unido por todos los ligamentos que lo unen y nutren para la operación propia de cada miembro, crece y se perfec-ciona en la caridad» (Eph 4, 14-16). Y si se considera la realidad del lado del cuerpo, se debe decir que la vida de los miembros no es otra que la vida de la cabeza, difundida y comunicada; los miembros de Cristo viven a cuenta de su cabeza. No es posible aislar la vida del tronco de la vida de la cabeza y así es en Cristo. ¿Qué unión más íntima cabe de los miembros entre sí y de los miembros con la cabeza? San Pablo, que había comprendido el misterio de la res-puesta del Señor en el camino de Damasco: «Yo soy Jesús a quien tú persigues» (Act 9, 5) podía verdaderamente escribir a los gálatas: «Vosotros sois todos uno solo en Jesucristo» (Gal 3, 28). Los ángeles mismos, aunque no han sido redimidos por Cristo, ni tienen con Él aquella solidaridad en el plano de la salvación que poseen los hombres, le reconocen, sin embargo, por su cabeza, y se agregan a este cuerpo único en orden al cual todo ha sido creado (Eph 1, 10; ἀνακεφαλαιώ-σασθαι = reunir bajo una cabeza única).

La analogía del cuerpo no nos ha manifestado todavía nada más que la misteriosa unión de vida que en el Cristo místico une el cuerpo a la cabeza. Pero Cristo hombre no es más que mediador, y la unidad de la Iglesia en Cristo no podría ocultar la unidad de la Iglesia en Dios que expresaban las metáforas del Antiguo Testamento. Cristo mismo viene de Dios y es para Dios, es decir, el Cristo total, predestinado en la persona de Cristo. Para conservar en la imagen paulina de cuerpo toda la coherencia y su sentido biológico sería necesario atribuir a Dios trinidad, el carácter de alma del cuerpo de Cristo. Equivalentemente es lo que hace San Pablo al atribuir esta función a la persona del Espíritu Santo. Después de haber asimilado la unión de todos los cristianos en Cristo a la de los miembros de un mismo cuerpo, justifica de este modo su afirmación: «Todos nosotros hemos sido bautizados en un mismo Espíritu, para constituir un solo cuerpo y todos... hemos bebido del mismo Espíritu» (1 Cor 12, 13).

El espíritu habita el cuerpo de Cristo en su totalidad como habita cada uno de los miembros, y de una manera excepcional la cabeza; esta presencia divina y esta común participación en el Espíritu garantizan la unidad de todo el cuerpo, porque «no hay más que un sólo cuerpo y un sólo Espíritu» (Eph 4, 4). Es una presencia vivificante: el Espíritu forma al pueblo de Dios (2 Cor 3, 7 ss) y todo progreso de los miembros de Cristo en santidad es obra suya (Eph 3, 16); trabaja sin cesar en ellos a fin de conducir el cuerpo a su perfección y hacer de él un templo santo en el Señor (Eph 2, 21-22). Igual que ha obrado en Cristo hombre según la plenitud de Dios, desde la encarnación hasta la resurrección, así también continúa conformando su cuerpo desde la justificación a la gloria de la resurrección (Rom 8, 11). Los cristianos reciben por donación suya el espíritu de adopción filial que les hace, a imagen y en dependencia de Cristo, coherederos de los bienes patrimoniales de Dios (Gal 4, 6-7). «Quien no tiene el espíritu de Cristo (es decir, el Espíritu que procede de Él en cuanto Verbo y el Espíritu que ha recibido en plenitud en cuanto hombre) ése no le pertenece» (Rom 8, 9). Lo que el alma es para el cuerpo humano, omnipresencia vivificante, fuente personal de la energía vital y principio de unidad (según el orden de la cabeza a los miembros), el Espíritu Santo lo es también de un modo totalmente original y análogamente para el cuerpo de Cristo que es la Iglesia.

2. Doctrina teológica del cuerpo místico de Cristo.

La metáfora del cuerpo humano expresa felizmente la realidad misteriosa de la comunidad espiritual que mana de Dios en Jesucristo. No quiere esto decir que la imagen no haya de adaptarse a veces en el detalle a la realidad y a la idea, ni que ella sustituya, en su riqueza expresiva, a las demás metáforas bíblicas; pero ella ofrece una coherencia de conjunto y una inteligibilidad tales que la hacen particularmente adaptada a una elaboración teológica. San Pablo presenta ya un estudio bastante elaborado de esta teología del cuerpo místico de Cristo (si bien se ha de hacer constar que la expresión *cuerpo místico* no es rigurosamente suya, sino que data de la Edad Media, habiéndose introducido, luego de haber servido mucho tiempo para designar el cuerpo eucarístico de Cristo, para distinguir precisamente de este último aquel otro cuerpo que es la Iglesia). Resta pues a los teólogos explicitar el pensamiento apostólico, con frecuencia denso y sintético, y manifestar todo su contenido inteligible en orden a su teología sobre la Trinidad y sobre Jesucristo y en orden también a su antropología cristiana. Porque toda la teología adquiere valor eclesiológico desde el momento en que se considera la nueva creación de Dios como una comunidad, como aquella nueva Jerusalén que San Juan en el Apocalipsis veía descender de Dios (Apoc. 21, 10).

La Iglesia que tiene la gloria de Dios.

La expresión bíblica gloria de Dios, aplicada a las criaturas, designa toda participación gratuita en la vida gloriosa de Dios, toda transformación espiritual que hace entrar a los espíritus, hechos para el infinito, en el espacio vital del Dios trino, renovándoles en su esplendor. Es una vida espiritual que hace del pueblo de Dios un organismo; pero no cualquier vida del espíritu, sino la vida misma del espíritu de Dios, vida de conocimiento y de amor, que tiene por objeto el objeto mismo de la eterna contemplación y del inefable amor trinitario. No es, pues, un superorganismo humano cualquiera, sino el cuerpo de los «llamados por Dios a su reino y a su gloria» (1 Thes 2, 12). La gloria de Dios es, pues, Dios, que se da y que por su donación increada y su presencia vivificante diviniza los espíritus. La inmanencia creadora de la Trinidad en el hombre nuevo, obra en la estructura misma de su espíritu y en toda su psicología una transformación que la habilita para vivir como miembro de la familia trinitaria, a adoptar costumbres divinas. La misteriosa vida de las tres personas divinas al ritmo de las procesiones eternas, se extiende entonces bajo forma de invisibles misiones hasta el espíritu regenerado, y es posible, por tanto hablar de la Iglesia como de un organismo divino. «Allí donde se encuentran los tres, es a saber: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, allí se encuentra la Iglesia, porque la Iglesia es el cuerpo de los tres» ha dicho Tertuliano (*De Bapt.* 6; PL 1, 1206). Ordinariamente se atribuye al Espíritu Santo la función de principio de la vida mística en la Iglesia; tal apropiación se apoya en la misión visible del día de Pentecostés, que declaraba la misteriosa afinidad que existe entre la procesión del amor personal y la obra de fecundación y santificación extratrinitarias, que se realiza en la comunicación de la vida divina a los hombres. Pero sobre esta apropiación es preciso decir que toda la Trinidad vivifica a la Iglesia: «Dios habita en su templo — escribe SAN AGUSTÍN —; no sólo el Espíritu Santo, sino también igualmente el Padre y el Hijo... Y este templo de Dios, es decir, de la inaccesible Trinidad toda entera, es la santa Iglesia, la única Iglesia que puebla el cielo y la tierra» (*Enchir.* 56, 15; PL 40, 259).

Porque «ahora somos hijos de Dios, aunque aún no se ha manifestado lo que hemos de ser. Sabemos que cuando aparezca, seremos semejantes a Él, porque le veremos tal cual es» (1 Joh 3, 2). La Iglesia que puebla el cielo posee el don de Dios en su estado perfecto, en una conciencia totalmente invadida por la gloria trinitaria. Dios es todo en todos. Aquella, en cambio, que puebla la tierra, posee ya el don de Dios, la gloria de Dios ilumina ya toda la ciudad (Apoc 16, 23), pero los ojos no pueden todavía resistir su resplandor; la conciencia no puede aún hacer frente a la presencia del Eterno. Es el régimen de la fe. Por la fe, no obstante, se inaugura según el estado terrestre la comunicación de la gloria de Dios; con el Espíritu Santo han sido dadas las arras de la herencia (1 Cor 1, 22; Eph 1, 13 ss). Por el amor de caridad y las múltiples llamadas del espíritu se realiza

la vida de intimidad divina que inserta la comunidad de espíritus en Dios, «porque Dios es amor, y el que permanece en el amor, permanece en Dios y Dios en él» (1 Ioh 1, 16). Ya la Iglesia eterna comienza a habitar en el tiempo.

Un único mediador Cristo Jesús, hombre (1 Tim 2, 5).

Después de Adán la gloria de Dios no recae en ningún hombre sin pasar por el nuevo Adán. Solamente las exigencias del análisis teológico pueden legitimar la consideración abstracta y sucesiva a que nos hemos entregado; la Iglesia de los hombres no ha sido aceptada por Dios, sino porque previamente lo ha sido Cristo, su cabeza.

Cristo, en la unidad de una sola persona metafísica, la del Verbo, es a la vez Dios y hombre (unión hipostática); evidentemente en cuanto hombre, siéndoles semejantes, es como puede salvar a los hombres y ser constituido jefe de ellos. Pero Jesús hombre no tendría este privilegio si no se encontrase en su humanidad introducido en la esfera misma de la divinidad por la encarnación, si no hubiese sido su humanidad algo más que una humanidad común y singular. En efecto, no ha sido por un decreto jurídico de Dios como Cristo ha sido constituido mediador; lo es *por naturaleza*. Desde el momento de la encarnación, Él es, ante Dios, el encargado del destino de toda la humanidad y por ello su epopeya redentora se ha cumplido y ha sido aceptada por Dios a favor de todos los hombres.

La gracia capital de Cristo hombre.

En la eminente santidad de Cristo distinguen los teólogos la gracia de unión, de que acabamos de hablar, por la cual es concedido a Jesús hombre subsistir en la persona del Verbo, y la gracia santificante de Jesús hombre, por la cual su alma está en comunicación con la plenitud increada que está a Él unida personalmente. No nos llame a engaño esta distinción: la gracia santificante de Cristo sigue inmediatamente a la gracia de unión y es su consecuencia necesaria. ¿Cómo la vida de un ser humano, así poseída por Dios en el centro más radical de su existencia, no habría de ser por el mismo hecho transformada y unida íntimamente a Dios? ¿Cómo, cabe añadir, no habría de recibir toda la plenitud del don santificador que es posible a una criatura? Y precisamente es a título de la santidad de su alma de hombre — dependiente, claro está, de la gracia de unión — como Cristo es el primogénito entre muchos hermanos (Rom 8, 29); es así también la cabeza de un cuerpo que tiene la vida en dependencia de esta vida divina que la habita en plenitud.

Esta gracia santificante que hace de Él el Santo por excelencia es también una gracia *capital*, cuando se considera la inclusión de toda la humanidad en su destino sobrenatural en Cristo. Toda la realidad del cuerpo místico, que de ningún modo se puede reducir a un cuerpo jurídico o moral, sino que consiste en una comunidad de vida según el Espíritu, se encuentra concentrada en la plenitud de vida que reside en la cabeza, en la gracia capital de Cristo.

La vida de los miembros, donación de la riqueza de la gracia de Cristo, no es más que una participación de la plenitud de esta santidad. ¿No es esto lo que nos dice San Pablo?: «En Él nos eligió antes de la constitución del mundo para que fuésemos santos e inmaculados ante Él y nos predestinó en caridad a la adopción de hijos suyos por Jesucristo» (Eph 1, 4).

La gracia capital de Cristo, causa de la Iglesia.

Tratemos de precisar de qué modo la gracia capital de Cristo deriva hacia sus miembros, cómo es causa de la gracia de la Iglesia. Ha de descartarse toda consideración imaginativa de un desbordamiento cuantitativo. La santidad personal de Cristo sólo a Él le pertenece; la santidad de su cuerpo no podría quitar ni añadir nada a su plenitud, depende simplemente de ella de modo necesario. Pero no depende, sin embargo, en la misma medida en que la criatura depende del Creador, porque Cristo en cuanto hombre no es causa primera de la santidad y su plenitud no es increada: la gloria de Dios ilumina la ciudad de los santos, el Cordero no es más que su candelabro (Apoc 21, 23). El que toda la gloria de la Iglesia dependa de su cabeza es un gran misterio que se puede tratar de explicar en este sentido:

1.º que la gracia capital es medida de la gracia de todo el cuerpo.
2.º que ella es el instrumento humano de adquisición de la gracia de todo el cuerpo.

3.º que ella es igualmente el instrumento divino de gratificación para todo el cuerpo, influencia multiforme de la gracia capital que dimana de la unión personal de Cristo y el Verbo, que engrandece la humanidad de Cristo y en la que la tradición teológica de los padres griegos gustaba contemplar la gloria de toda la humanidad en Dios. Porque ¿para qué Dios se hizo hombre, sino para que el hombre se hiciese Dios? La gracia capital es medida de la gracia de todo el cuerpo en el sentido de que la Iglesia sólo ha sido santificada en Cristo, puesto que Cristo no es completo sino en el cuerpo y es ley de la vida del Cuerpo el conformarse con la vida de la cabeza. En este sentido, al igual que la gracia de Cristo, reviste una plenitud que no podrá ser concedida jamás a ninguna otra criatura, pues todos los dones de Dios se refieren a la plenitud de la donación que ha sido hecha a Cristo, y toda santidad, incluso la del mundo angélico, encuentra en Él el modelo de la gloria participada. Merced a su gracia capital, Cristo ha podido, en segundo lugar, merecer, cumpliendo la obra que le ha señalado el Padre, la salvación de todos los hombres, como «víctima de propiciación por los pecados de todo el universo» (1 Ioh 2, 2). Hemos de entender este valor universal del mérito de Cristo no sólo como la sustitución jurídica de uno por todos, aceptada por Dios, sino de modo más profundo, como una solidaridad orgánica de la cabeza con todos los miembros fundada en la unión personal del Salvador al Verbo. Finalmente, la gracia capital de Cristo, en el orden de la mediación descendente hace de su humanidad un instrumento animado del poder del Verbo, que

la posee y de toda la Trinidad, en orden a la donación de la vida divina que adquiere para todos los redimidos. La humanidad del Señor es vivificante para todo espíritu y para toda carne mortal. Es necesario llegar hasta aquí para expresar el realismo de la revelación y de toda la tradición en lo que concierne a la immanencia transformadora de Cristo glorificado en su Iglesia. El río del agua de la vida que surca la ciudad de Dios, según el Apocalipsis, mana en el trono de Dios y del Cordero.

Las dimensiones del cuerpo místico de Cristo.

¿Habrá tenido que esperar Dios a la aparición histórica del único y necesario mediador para formar su pueblo de adopción? ¿Acaso el pueblo de la antigua alianza habrá sido llamado a cumplir sólo un papel efímero de precursor, viviendo de la esperanza, pero sin participar en las promesas? No lo pensaron así los padres, que hablan de la Iglesia de los redimidos como de un amplio pueblo, que comienza en los días del justo Abel y desemboca en la eternidad. La Iglesia eterna agrupa en su seno la muchedumbre de seres humanos que han encontrado los caminos de la amistad divina, bien hayan vivido antes o después de la venida al mundo del Verbo del Padre. Dios no ha ligado su misericordia eterna, aquella que llega al fondo de los corazones, ni a la pertenencia a la raza de Abraham, ni, de un modo absoluto, a la pertenencia externa a la institución eclesiástica fundada por Cristo. No obstante, es seguro que ningún hombre ha recibido la justicia de Dios, sin una cierta referencia objetiva al misterio de Cristo, y que ningún hijo de Adán pertenece a Dios y a su Iglesia sin pertenecer por ello y en la misma medida a Cristo y a su cuerpo. Santo Tomás de Aquino se hace eco de esta verdad de fe cuando afirma: «Jamás un hombre ha podido alcanzar la salvación, ni aun antes de la venida de Cristo, sin hacerse miembro de Cristo» (St III q. 68, a. 1, ad 1m); «Yo les he dado la gloria que tú me diste, a fin de que sean uno como nosotros somos uno. Yo en ellos y tú en mí, para que sean consumados en la unidad» (Ioh 17, 23). «Dios todo en todos» (I Cor 15, 28). «Cristo todo en todos» (Col 3, 11). He aquí todo el misterio de la Iglesia eterna, aquella que Dios ha amado y escogido en Cristo antes de la creación.

Esta referencia al Mediador ha sido establecida, para los hombres que vivieron antes de la encarnación, en el plano de la eterna predestinación divina. Pero aun en estos santos la incorporación a Cristo no ha seguido todos sus efectos, sino después de la realización histórica del misterio redentor. Los padres y los teólogos han visto en los espíritus a quienes fue a visitar el alma santa del Salvador (I Petr 3, 19) a todos los justos muertos antes de Cristo, que esperaban entrar en pos de Cristo, su cabeza, en la plena posesión de la heredad divina.

De las consideraciones es necesario retener simultáneamente aquí, de las cuales la segunda está subordinada a la primera: *una* es la realización histórica y progresiva de la economía cristiana, la de los estadios del reino de Dios, tal como nos la revela la Biblia desde

el Génesis al Apocalipsis; *otra* es la consideración del reino de Dios en un plano metahistórico, el de la predestinación divina. En este plano, todo hombre, en cualquier tiempo del reino en que haya vivido y aun cuando haya sido extraño a toda revelación externa, con tal que posea por una actitud fundamental del alma una esperanza sincera de la divina salud, ha de encontrar, al margen de toda referencia histórica, el misterio de Cristo, que se ha realizado en el tiempo para todos los hombres, haciéndose así partícipe de la única salvación cristiana.

«Antes de la venida de nuestro señor Jesucristo hubo numerosos justos que creían en el Cristo que había de venir, igual que nosotros creemos en el Cristo ya venido. *Los tiempos han cambiado, la fe es idéntica*. Las palabras mismas cambian con los tiempos y sus diversas formas gramaticales; la expresión, "ha de venir" no tiene el mismo sentido que esta otra, "ha venido"; pero una misma fe reúne a aquellos que creían que había de venir y a los que creen que ha venido. Nosotros vemos a todos entrar en distintas épocas por la misma puerta de la fe, es decir, por Jesucristo: ...Las señales son distintas, la fe es la misma. Todos los que creyeron en tiempo de Abraham, o de Isaías, o de Jacob, o de Moisés, o de otros patriarcas y profetas que predijeron la venida de Cristo, fueron ovejas y escucharon a Jesucristo, no escucharon una voz extraña, sino su voz» (SAN AGUSTÍN, *In Ioan.* 45, 9; PL 35, 1722-1723).

Resta añadir que fue en la Iglesia fundada en Pentecostés cuando el designio de Dios se expresó definitivamente y se realizó perfectamente en la historia. A esto se debe que aquellos a quienes la Iglesia ha dado a Cristo y su Espíritu según la plenitud de los tiempos mesiánicos poseen evidentemente una conciencia más explícita del misterio de salvación realizado en ellos que los «cristianos de la periferia». De ahí se sigue una acción más honda y más transformante de este misterio de salud en ellos: «nosotros adoramos aquello que conocemos...»

Así pues, toda la historia humana se hace, por la realización de la Iglesia en ella, historia del reino de Dios. Esta historia actualmente se halla a la espera del retorno de Cristo, que señalará la última etapa del designio eterno de Dios sobre la humanidad inaugurado en el tiempo: tal es la tensión de la esperanza cristiana, colectiva y cósmica; tales son las dimensiones del cuerpo de Cristo.

II. LA IGLESIA APOSTÓLICA

1. La Iglesia peregrinante.

Iglesia eterna e Iglesia histórica.

«En el cielo, escribe Santo Tomás, se encuentra la verdadera Iglesia, nuestra madre; hacia ella tendemos, y nuestra Iglesia militante adquiere su realidad, tratando de asemejarse a ella» (*In Epist. ad Eph.* c. 3, lect. 3).

Todo lo que hasta el presente hemos contemplado acerca del misterio de la Iglesia, es ya tiempo de decirlo, no se aplica plenamente más que a la Iglesia en su estado consumado, a la Iglesia que ha alcanzado la medida perfecta de la edad del Cristo total, «gloriosa, sin mancha ni arruga ni cosa semejante, sino santa e inmaculada» (Eph 5, 27). Todo en ella será vida puramente interiorizada, dependencia invariable de Dios y de Cristo en la inmanencia de la gloria divina. «Dios habitará con los hombres y ellos serán su pueblo... Y el trono de Dios y del Cordero estará en ella y sus siervos le servirán y verán su rostro, y llevarán su nombre sobre la frente. No habrá ya noche, ni tendrá necesidad de luz de antorcha, ni de luz de sol, porque el Señor Dios los alumbrará y reinarán por los siglos de los siglos» (Apoc 22, 3-6). La Madre de Dios en su gloria entera de alma y cuerpo — la Iglesia actualmente consumada — y los santos en la gloria de su alma realizan ya esta Iglesia eterna. Más también la Iglesia terrestre, por lo mismo que en ella brilla ya la sustancia de eternidad y la invisible gloria de la caridad; la Iglesia de la tierra ha comenzado ya a ser lo que será más allá de la historia. Sin embargo, por todo aquello que tiene de provisional e inacabado (régimen de fe y de crecimiento, en cada miembro y en el conjunto, como un cuerpo sometido a las condiciones de las generaciones humanas) por la condición terrenal de sus miembros, los hombres, la Iglesia del tiempo nos manifiesta un nuevo aspecto, menos esencial, efímero, destinado a esfumarse tras su faz eterna, menos espiritual, pero necesario y, al fin, obra de Dios y de Cristo: es la Iglesia en cuanto sociedad visible, instituida por Jesucristo como sustitución de la sinagoga, y encargada por Él de hacer madurar su redención en la sucesión de los hombres.

Si se pregunta a un santo cristiano sobre el secreto de su personalidad, responderá infaliblemente: es la presencia del Espíritu de Cristo que habita en mí y pone en mi persona una vitalidad nueva. Pero añadirá también: este espíritu no se ha apoderado de mí a no ser en el medio vital de una comunidad cristiana, fuera de todo individualismo de experiencia religiosa; en esta comunidad hecha de personas que participan de un mismo espíritu he encontrado las estructuras y los medios que me han puesto en contacto con Cristo. La experiencia de la Iglesia bajo estos dos aspectos: *comunidad de vida* y *medio de comunión* es indisoluble de la auténtica existencia cristiana. BERGSON no llegó a ver esto en las admirables páginas sobre el santo cristiano de la obra famosa *Les deux sources de la morale et de la religion* (París 1932).

El cuerpo de Cristo en su condición terrestre, según San Pablo.

Cuando San Pablo habla de la Iglesia de la tierra señala vigorosamente la unidad de sus dos aspectos: cuerpo místico, considerado en ~~su~~ realidad invisible, y sociedad visible:

1. La sociedad visible es como un ostensorio de la Iglesia eterna en cuanto ésta existe ya en el tiempo. Veamos los destinatarios de sus cartas: se dirige a una comunidad local bien determinada, «la Iglesia

de Dios que está en Corinto», por ejemplo, pero de un modo equivalente se ha dirigido «a los santificados en Cristo Jesús» (1 Cor 1, 2-4) o bien se ha dirigido «a todos los santos en Cristo Jesús, que están en Filipos» (Phil 1, 1). El cuerpo de Cristo subsiste en el tiempo y en el espacio: la metáfora del cuerpo, cuyo alto valor expresivo de interioridad y unidad de vida hemos puesto de relieve anteriormente, se presta bien también para expresar este aspecto de visibilidad.

2. El cuerpo humano posee órganos externos que sirven a la vida del organismo y a su crecimiento; igualmente la Iglesia. «Cristo constituyó a unos apóstoles, a otros profetas, a éstos evangelistas, a aquellos pastores y doctores, para la perfección consumada de los santos, para la obra del ministerio, *para la edificación del cuerpo de Cristo*, hasta que todos alcancemos la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios, cual varones perfectos, a la medida de la plenitud de Cristo, para que ya no seamos niños que fluctúan y se dejan llevar de todo viento de doctrina por el engaño de los hombres, que para engañar emplean astutamente los artificios del error. Al contrario, abrazados a la verdad en todo crezcamos en caridad llegándonos a aquel que es nuestra cabeza, Cristo, de quien todo el cuerpo, trabado y unido por todos los ligamentos que lo unen y nutren para la operación propia de cada miembro, crece y se perfecciona en la caridad» (Eph 4, 11-17). Donde se ve que es el mismo cuerpo el que vive interiormente de la vida divina, y es instrumento visible de su propio crecimiento en la vida de Cristo. La Iglesia-sociedad es para San Pablo el cuerpo místico mismo en cuanto se exterioriza y se suministra los medios adecuados para su propia edificación, según las condiciones de su subsistencia terrena (cf. Rom 12, 4-8; 1 Cor 12, 28-31).

Vocabulario eclesial.

Al estudiar al comienzo de este tratado las metáforas eclesiales de la Escritura, retuvimos de ellas el significado espiritual y principalmente escatológico. Se impone una revisión del vocabulario ahora que se nos muestra la complejidad de aspectos de la Iglesia en su fase terrestre.

Iglesia puede designar, bien la comunidad de los santificados en Jesucristo, bien la institución de salvación fundada por Jesucristo en orden a la comunicación de la santidad, bien la unión de ambas. En la Escritura en que sólo raramente se proponen definiciones analíticas, *Iglesia* sugiere, atendiendo al contexto, una u otra de estas designaciones principales. En el Antiguo Testamento la realidad interior y espiritual de la Iglesia se confundía con su estructura institucional, a la vez expresión concreta y medio de realizar esta nota de interioridad. Si, en el Nuevo Testamento, se deja entrever el estado final de una comunidad puramente espiritual que se llamará Iglesia (Eph 5, 27), se encierra bajo la misma palabra la complejidad del Antiguo Testamento, en cuanto se indica a esta misma Iglesia en su estado terrestre (cf., por ejemplo, Mt 16, 18).

Pueblo de Dios es una expresión que exige idénticas observaciones. Esta expresión en la revelación del Antiguo y del Nuevo Testamento designa una realidad sociológica (más todavía en el Antiguo que en el Nuevo), la cual envuelve una realidad más esencial de comunión viviente en Dios. Al texto del Levítico (26, 12): «Yo seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo», responde aquel otro del Apocalipsis (21, 3-5): «He aquí el tabernáculo de Dios entre los hombres y erigirá su tabernáculo entre ellos y ellos serán su pueblo, y el mismo Dios será con ellos, y enjugará las lágrimas de sus ojos, y la muerte no existirá más, ni habrá duelo, ni grito, ni trabajo, porque todo esto es ya pasado.»

Reino de Dios podría en primer lugar designar exclusivamente el aspecto interior y personal de la realidad eclesial (cf. las parábolas del reino en los sinópticos). Es cierto que el acento está puesto sobre el reino espiritual e interior, realización final del designio divino, en parte realizado en parte por venir, pero no se debe olvidar que se trata de una noción que en la tradición bíblica es inseparable de una realización sociológica. El hecho de que Jesús haya querido reaccionar contra un mesianismo demasiado exterior, no puede llevarnos a oponer el reino a la Iglesia. Mateo (16, 18-19) identifica incluso Iglesia y reino, incluyendo en el reino la presente institución de salvación. En el estadio definitivo de la realidad el reino será la Iglesia perfecta (Apoc 1, 6) y si se señala principalmente lo que en la Iglesia presente es vida eterna comunicada, entonces se empleará el término de reino.

La expresión *cuerpo de Cristo* en San Pablo añade a las expresiones anteriores la realidad de la Iglesia en Cristo. Pero la imagen tiene idénticas dimensiones de significación que Iglesia y pueblo de Dios: designa la unidad interior de los santificados en Cristo Jesús o la unidad exterior de los diversos ministerios ordenados al crecimiento interior, o, finalmente, uno y otro aspecto aprehendidos simultáneamente.

La misma expresión *cuerpo de Cristo* que en San Pablo, según las exigencias de la enseñanza pastoral, designa al mismo tiempo el aspecto invisible y el visible de la Iglesia, ha pasado a significar en San Agustín y en los numerosos teólogos dependientes de su eclesiología (entre los más relevantes, Santo Tomás, Bossuet, Scheeben, Franzelin), ante todo y principalmente, el aspecto invisible. (La expresión *cuerpo de Cristo*, por lo demás, se ha convertido en *cuerpo místico de Cristo*.) Así pues, la expresión cuerpo místico de Cristo, sin mayor precisión, no expresa de modo bastante explícito todo lo que la Iglesia de la tierra es; ésta posee, en efecto, un organismo visible de crecimiento que ha de ser evocado con claridad en el término que la define.

Este modo de hablar al cual nos atenemos generalmente en estas páginas, sin que ello sea óbice a que demos alguna vez sentido más amplio a la expresión *cuerpo místico*, como se podrá deducir del contexto, tiene la ventaja de ayudar a la formulación teológica de la dualidad ordenada de los aspectos de la Iglesia peregrinante. Única-

mente su utilización unilateral podría hacer creer en una orientación de la doctrina en el sentido de una Iglesia invisible de tipo luterano.

Si se quisieran encontrar en la Escritura equivalentes de la expresión *cuerpo místico* sería preciso recordar, además del término reino de que se acaba de hablar, las imágenes de viña y de esposa, haciendo notar que éstas hacen abstracción del aspecto institucional de la Iglesia de Cristo.

Realidad teándrica de la Iglesia terrestre.

Existe, pues, coincidencia de derecho en la Iglesia peregrinante, entre la sociedad visible y la comunidad mística de los justificados. No son dos iglesias, sino simple dualidad de aspectos, de los cuales el aspecto visible viene a ser la corteza de la realidad eterna ya presente bajo el otro aspecto, tan indispensable a su vida como la corteza lo es para el árbol y manifestativa de ella en el plano fenoménico, como también la corteza da la apariencia al árbol. Pero siempre sigue siendo «la misma ciudad, la que camina sobre la tierra y la que está ya establecida en el cielo» (SAN AGUSTÍN, *Serm.* 105, n. 9; PL 28, 622).

Se podría desenvolver ampliamente, según todos los valores y condiciones de la vida cristiana de la tierra, esta complejidad y esta fisiónomía antinómica de la Iglesia.

Del reino de Dios no se puede afirmar, está aquí o está allí, porque se da en el secreto de los corazones. Pero la Iglesia reconoce visiblemente a sus hijos; ella se realiza en comunidades locales. Más aún, sostiene que no hay reino de Dios sobre la tierra fuera de su comunión social: *cuerpo místico y visible*, a un mismo tiempo.

Forma parte del reino aquel que vive en comunión espiritual con Dios, mediante la fe y la caridad. Sólo Dios es autor de esta vida sobrenatural, que es el don por excelencia hecho a los hombres en Cristo. Mas la Iglesia reivindica el ministerio de la palabra de salvación, conservada y transmitida sensible y socialmente: ella posee un *magisterio*.

Dios es espíritu y sus adoradores deben adorarle en espíritu y en verdad; el nuevo Israel no es dependiente ya de Jerusalén ni de ningún otro lugar de culto. Pero la Iglesia continúa ofreciendo a Dios un culto externo; más aún, los sacramentos por los cuales comunica la gracia a los hombres, constituyen lo esencial de ese culto. La Iglesia pneumatika es también la Iglesia *sacramental*.

El ciudadano del reino es un ciudadano libre. Lleva en sí mismo la ley de su conducta; la gracia que le ha renovado a imagen de Dios hace el oficio de nueva conciencia moral: sus inspiraciones provienen del espíritu, la ley no posee ya más imperio sobre él; sólo tiene que abandonarse a la espontaneidad de su fe y de su caridad. Pero, en cambio, el código de derecho canónico contiene más de dos mil artículos, gran número de los cuales se remonta, en cuanto a su contenido, al Señor y a los apóstoles. La Iglesia traduce la inspiración del Espíritu en una conducta jerárquica. El papa representa visiblemente a Cristo en la tierra en el gobierno del reino conquistado con el precio

de su sangre. La Iglesia de la libertad, es pues, también, la Iglesia de la autoridad y de la jerarquía apostólica.

Ante Dios, finalmente, no podrá haber otra jerarquía que aquella que establece en los corazones el amor infundido por el Espíritu, es decir, la de la proximidad espiritual con Él. Ahora bien, la jerarquía visible de la Iglesia no es más que una *jerarquía de misión*, de ministerio, sin conexión necesaria con la invisible, que sólo Dios conoce con certeza.

Porque sólo Dios conoce a aquellos que verdaderamente le pertenecen; Él discierne en su eterna presciencia los elegidos definitivos de su Iglesia santa e inmaculada. Pero mientras subsiste en su forma humana, la Iglesia abriga a los tibios y a los pecadores, sus efectivos son inestables y precarios, están sometidos al mal y empeñados en la lucha contra Satán y sus potencias de tinieblas. Hay, incluso, una lucha por la pureza del espíritu de Cristo en el seno mismo de la santa Iglesia.

El reino de Dios es un reino eterno que participa de la eternidad misma de Dios y de Cristo resucitado; pero la Iglesia de Dios es también una Iglesia peregrina, de fatigas, de espera, un cuerpo en formación, tributario del tiempo y del progreso. Abandonará su vestidura histórica y mortal en el día del triunfo del reino y del fin de la historia santa del mundo (1 Cor 15, 24), es decir, todo aquel aspecto peculiar que la hace actualmente Iglesia santificante, instrumento de su propio crecimiento y solidaria de la condición terrena de sus miembros². Se ve, pues, que lo que viene del exterior a la Iglesia adquiere en ella consistencia interna, que la sociedad suscita comunidad. Existe por ello una tensión escatológica a ser pura comunidad que nunca se realiza en la Iglesia de la tierra. Si en el plano de una percepción inmediata y todavía descriptiva visibilidad e invisibilidad parecen poder caracterizar respectivamente la sociedad y la comunidad en la Iglesia, los términos exterioridad e interioridad parecen, en cambio, más exactos. En efecto, toda visibilidad no está excluida de la comunidad: la comunidad plenamente interiorizada de la Jerusalén celeste, importará una visibilidad gloriosa que brotará de la inmanencia de Dios a la nueva creación. Desde ahora la comunidad de los creyentes se manifiesta visiblemente por los frutos del Espíritu que la habita interiormente y por su irradiación misionera. Se trata de la visibilidad de la comunidad en cuanto tal y no de exterioridad, aun cuando la exterioridad de la sociedad santificante haya presidido previamente la interiorización de la gracia. Los sacramentos cristianos, en cuanto expresan simbólicamente la fe de los creyentes y el misterio de Cristo, dependen de la comunidad; en cuanto instrumentos de vida divina dependen de la sociedad.

² Es desde este ángulo de la Iglesia peregrinante de donde se puede obtener alguna luz en lo concerniente a la teología de la historia. Desde Cristo la historia ha alcanzado su término en esperanza: la parusia la completará como realidad definitiva. La historia profana no tiene sentido final sino dentro de la historia sagrada, bien encamine los hombres remotamente al reino, bien ponga obstáculo a ello, exaltando su suficiencia. Este punto será desarrollado después.

La Iglesia comunidad encarnada.

Por consiguiente, la sociedad en la Iglesia presente constituye el aspecto institucional, perteneciente al orden de los medios, cuya función consiste en hacer madurar la comunidad. La comunidad es la realidad ya eterna y final de la Iglesia, cuando Dios estará en todos y todos en todos. En la Iglesia en su estado consumado, la comunidad absorberá toda exterioridad propiamente societaria e institucional. Cabe preguntar entonces si ha de subsistir algún elemento de las estructuras actuales de la sociedad eclesiástica. ¿Será todo ello consumido para quedar sólo la caridad? Se puede pensar, y ello es conforme a las indicaciones de la revelación, que el devenir de la Iglesia y las estructuras que hayan edificado su realidad eterna serán asumidas con la historicidad personal de los santos en la comunidad gloriosa bajo una forma nueva y toda interior, que no poseerá ya carácter alguno de mediación activa.

El término *comunidad* utilizado en las líneas anteriores, se presenta hoy como una de las designaciones más felices del misterio de la Iglesia, gracias a la elaboración a que ha dado lugar en el pensamiento contemporáneo. Evoca toda la riqueza concreta de pueblo, con la ventaja de hablar con mayor sentido actual y de prestarse mejor a un análisis teológico.

Una comunidad humana agrupa personas, en el sentido preciso del término, y las hace comunicar en el mismo principio de su personalidad. En la comunidad de la Iglesia Cristo mismo es el *yo*, trascendente al par que immanente, de cada uno de los elegidos; pero cada uno es en grado máximo uno mismo bajo esta posesión del Dios vivo y en comunión con los demás.

Nada, pues, que asemeje menos a una masa o a una muchedumbre, en las cuales reina la inconsciencia, el anonimato y la fatalidad del instinto.

Reflexionando sobre la condición de la persona encarnada y de la comunidad humana, ciertas corrientes contemporáneas de pensamiento han insistido sobre la red de relaciones corporales e históricas que condicionan su realidad esencialmente espiritual, bien a título de mediación, bien a título de expresión. El hombre, según se dice, está «situado» y toda realidad humana, aun cuando escape en su fondo a la historia, es tributaria de lo histórico. Lo mismo sucede en la Iglesia. Y mientras que un clima de pensamiento de tipo idealista hace poco había hecho difícil a muchos la aceptación de la condición histórica de la Iglesia, se puede esperar del retorno a un pensamiento realista en el problema de la persona, analogías fecundas para comprender en la fe la voluntad de Cristo sobre la Iglesia de la tierra.

Esta Iglesia no es pura comunidad, en parte lo es y en parte se hace. Lo es y es el medio de que se haga. Y aun el aspecto por el cual lo es ya, se expresa en una simbología que depende del mundo corporal. Toda la realidad institucional y sacramental de la Iglesia presente encuentra aquí su justificación, como acompañamiento indis-

pensable de una comunidad en trance todavía de alcanzar su perfecta personalización. El Señor resucitado se sirve de las mediaciones de su humanidad histórica. Tal función de mediación no agota, por lo demás, la necesidad institucional de la Iglesia, la cual es también, por una parte, manifestación visible y expresión simbólica de la comunidad escatológica, pues la liturgia y la unidad católica, por ejemplo, tendrán su equivalente en la comunidad eterna en la cual serán excluidas las mediaciones. La institución se justifica, pues, tanto por la indigencia de la Iglesia histórica cuanto por su perfección.

2. El ministerio eclesiástico.

Los depositarios del ministerio jerárquico.

Cristo cabeza de su cuerpo visible.

Cristo es esencialmente cabeza de su cuerpo en cuanto toda la *vida* de éste está en dependencia de su gracia capital. Pero en cuanto este cuerpo reviste forma de sociedad, Cristo posee también en la primacía de su gracia capital el dominio de este *órgano de crecimiento* de su cuerpo místico: es profeta, es sacerdote, es rey y pastor. En la Iglesia consumada de la eternidad, en que todo estará interiorizado, estas funciones serán reabsorbidas en la de la comunicación inmanente de la gloria. La Iglesia entera será profética, sacerdotal y real, en vital dependencia de su Señor. Pero la Iglesia de la tierra tiene necesidad de un Profeta que le dé el objeto de su fe divina, de un sacerdote que le apropie el sacrificio vivificante del Salvador y le una a su culto, acepto a Dios, de un pastor, en fin, que oriente su caminar hacia la ciudad de los santos. Cristo es el camino, la verdad y la vida; es la cabeza de la Iglesia-institución como de la Iglesia mística, lo mismo que el Espíritu Santo es el alma de la única Iglesia en su dualidad de aspectos.

Cristo permanece siendo, en su humanidad gloriosa, el ministro único de la universal santidad en la historia.

Al abandonar visiblemente este mundo, Jesús dejó a su Iglesia su Espíritu y su ministerio apostólico; su espíritu como realidad interior, su ministerio como realidad externa. Fue gracias a este Espíritu y a este ministerio como la pascua de Jesús se convirtió en pascua de la Iglesia. Pentecostés, de donde dimana la Iglesia terrestre, actualiza en el tiempo el poder vivificante del Señor resucitado: «Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra; id, pues, enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a observar todo cuanto yo os he mandado. Yo estaré con vosotros siempre hasta la consumación del mundo» (Mt 28, 18-20). La evangelización de las naciones es el oficio *profético*, el bautizarlas (hay que entender el bautismo como tipo del culto cristiano) es el oficio *sacerdotal*, hacerles guardar los mandamientos, supone el oficio *pastoral*, oficios, todos ellos, que han de ser desempeñados en nombre de Cristo, que continúa actuando en su obra. He aquí la ejecutoria total del ministerio eclesiástico.

Apostolicidad.

No es posible leer los evangelios sinópticos, sin quedar sorprendido del lugar que en la voluntad de Jesús ocupan los apóstoles. No son sólo los primeros entre los creyentes, destinados a ser testigos de la vida, muerte y resurrección de su Señor; son, como dirá San Pablo, el fundamento sobre el cual está construida la Iglesia (Eph 2, 20-22). Mas, ¿no es Cristo el único fundamento y piedra angular sobre los que está edificada la Iglesia? (cf. Eph 2, 20; 1 Cor 3, 11; 1 Petr 2, 4-8). Indudablemente; pero lo que Cristo es por propio poder como Señor, lo son los apóstoles por voluntad de Cristo. «Yo soy la luz del mundo», dice Cristo (Ioh 8, 12); «Vosotros sois la luz del mundo», añade Él mismo a los apóstoles (Mt 5, 14). «Yo soy la puerta de las ovejas» dice Cristo (Ioh 10, 9), y en el Apocalipsis los apóstoles del Cordero son las doce puertas de la ciudad santa (Apoc 21, 14). Cristo es el Pastor (Ioh 10, 11; 21, 15-18; 1 Petr 2, 25); los apóstoles son también pastores (1 Petr 5, 2-5). Cristo es el único que posee la llave del reino mesiánico (Apoc 1, 18; 3, 7), más Él entrega las llaves del reino a los apóstoles (Mt 16, 19; 18, 18). Estas imágenes bíblicas, no menos que los poderes de que Cristo inviste a los doce, indican claramente que la Iglesia querida por Jesús no puede ser otra que la difusión de la apostolicidad. Los poderes, que resume el texto de San Mateo más arriba citado, son bien conocidos: predicar el evangelio (Lc 16, 15-16); perdonar los pecados en nombre de Cristo (Mt 18, 13; Ioh 20, 23); celebrar la cena de la nueva alianza (Lc 23, 19).

Es pues Cristo quien mantiene en sus manos el reino; los apóstoles no le suceden, le representan, como mandatarios de poderes permanentes, en espera de que Él regrese.

Primado de Pedro.

En el seno del colegio apostólico, Pedro es el primero en la apostolicidad. Los textos evangélicos nos transmiten las palabras más expresas del Señor, concernientes a la primacía que ha querido conferirle: «Y yo te digo a ti, que tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella. Yo te daré las llaves del reino de los cielos y cuanto atares en la tierra será atado en los cielos, y cuanto desatares en la tierra será desatado en los cielos» (Mt 16, 18-19; cf. Lc 22, 31-32; Ioh 21, 15-17). El relato de los hechos y conducta de los apóstoles, en los evangelios, en los Hechos y en las epístolas paulinas, atestiguan de la manera más firme que Pedro ha traducido en actos el sentido de estas palabras y que los demás apóstoles le han reconocido una superioridad efectiva en la obra misma del ministerio. Cuando Lucas habla del colegio apostólico, dice frecuentemente: «Pedro y los once» (2, 14); «Pedro y los demás apóstoles» (2, 37); «Pedro y los apóstoles» (5, 29). En cuanto a los *Hechos de los Apóstoles*, Pedro toma la iniciativa en la elección de Matías (1, 15-26), habla en nombre de todos los apóstoles para dar testimonio de Cristo (2, 12-26; 4, 5-22; 5, 27-32), en

el Concilio de Jerusalén presenta su punto de vista con autoridad y todos asienten (15, 1-29). Y en las *Epístolas de San Pablo*, Pablo asciende a Jerusalén para interrogar a Cefas (Gal 1, 18-19), en el relato del concilio de Jerusalén, se presenta a Pedro como cabeza del apostolado de la circuncisión (Gal 2, 1-11); nada hay hasta el relato del conflicto de Antioquía, que no aporte una prueba irrefragable en favor de la supremacía de Pedro (Gal 2, 11-14).

No pudiendo ocuparnos con detalle en la exégesis de los textos petrinianos nos limitaremos a algunas reflexiones generales sobre el capítulo 16 de San Mateo.

1.º Se ha de notar, ante todo, la semejanza del género literario con las promesas hechas a los patriarcas en el libro del Génesis: después de la declaración de la identidad del Dios que habla, viene el cambio de nombre por Dios, confirmando con autoridad una investidura en el pueblo, y luego la promesa de una posteridad numerosa y regia, con un territorio. Igualmente, por la confesión de fe de Pedro, Cristo hace reconocer su identidad divina; por el cambio de nombre de Simón en Pedro (piedra), Cristo inviste a Pedro de una vocación definida para ser el fundamento permanente de su Iglesia y la promesa es la victoria y el destino eterno de esta Iglesia, en que se juntarán la tierra y los cielos.

2.º No es por virtud de su santidad personal, sino por vocación divina y por misión como Pedro se convierte en piedra de la Iglesia. Su debilidad es incluso recordada en cada una de las investiduras (Mt 16, 22-23; Lc 22, 34). Sólo la fidelidad de Cristo fundamenta la fidelidad de Pedro.

3.º El cometido de Pedro no es distinto del de los apóstoles, más bien los recapitula. Todo el poder que Cristo ha dado a los doce de un modo indiviso se lo da a Pedro en particular (cf. por ejemplo, Mt 16, 19 y 18, 18). Pedro es la cabeza del colegio apostólico.

La teología protestante, después de haber discutido la autenticidad literaria e histórica, no menos que el contenido de los textos petrinianos, se acerca cada vez más a las posiciones católicas. Existe, en efecto, en el corazón de la catequesis primitiva acerca de la Iglesia fundada por Jesucristo, un «misterio Simón-Pedro», un primado apostólico de Pedro.

La sucesión apostólica.

La Iglesia católica sostiene que el colegio episcopal, que tiene por cabeza al papa de Roma, sucede al colegio apostólico presidido por San Pedro. Sostiene además que se trata de una sucesión histórica. Dos observaciones preliminares evitarán los equívocos sobre esta posición dogmática: 1.º No trata de olvidar que los doce tienen un lugar excepcional en la Iglesia y que su calidad de primeros apóstoles es históricamente única; 2.º El colegio episcopal sucede a los apóstoles, y no a Cristo. Al afirmar esto no se trata, so capa de una sucesión histórica, de eliminar al Espíritu Santo, pues precisamente mediante el Espíritu, que actúa incesantemente en la Iglesia, la sucesión apostólica adquiere valor de misterio.

Esto supuesto, debe ser fijada la posición de la Iglesia católica. La Escritura no contiene a este respecto ninguna afirmación explícita. Las palabras de la investidura apostólica citadas más arriba parece que no se dirigen inmediatamente sino a Pedro y a los once, sin que el Señor parezca encomendarles la elección de sucesores en el ministerio apostólico. Queda el que la promesa de permanecer con ellos hasta la consumación del mundo parece extenderse más allá del colegio apostólico a sus sucesores, pues los doce habían de morir antes de la parusia. Por lo demás cae de su peso que Cristo, al fundar una Iglesia que debía prolongarle visiblemente sobre la tierra, haya cuidado de asegurarle una sucesión apostólica hasta su segunda venida. Esto va implicado especialmente en el orden de la celebración de la cena: si el cuerpo sacramental de Cristo había de ser el tesoro viviente de la vida de la Iglesia, la disposición de Cristo postula una transmisión de poderes apostólicos, porque ha sido sólo a los apóstoles a quienes se ha concedido este poder. Jesús ha encomendado a su Espíritu, animador de la Iglesia, recordar lo que Él había dicho sobre la conservación de la Iglesia en la fidelidad; ahora bien, la apostolicidad es algo demasiado claramente afirmado por Jesús para que no fuese una estructura permanente de su Iglesia en medio de los hombres; una estructura que lejos de ser reemplazada, es conservada por el Espíritu en el tiempo de la Iglesia.

Así también, desde fines de la generación apostólica, vemos organizarse, especialmente en las epístolas pastorales de San Pablo, una jerarquía estable en dependencia de los apóstoles. Antes de la mitad del siglo II hay testimonios de la existencia de un obispo único, rodeado de un colegio presbiteral y de diáconos, al frente de las iglesias locales bien constituidas. Cf. SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA (año 110) *Epístola a los Magnesianos* 6, 1; *Epístola a los Tralianos*, 3, 1. «Donde está el obispo que esté la comunidad, lo mismo que donde está Cristo allí está la Iglesia católica», escribe a los Esmirnenses (8, 2) el mismo San Ignacio, cuya epístola a los Romanos contiene, por lo demás, un testimonio precioso en favor del primado romano (3, 1). Efectivamente, al colegio apostólico ha sucedido el colegio episcopal, que se ha ido multiplicando con la proliferación de las iglesias locales. SAN IRENEO, a fines del siglo II, afirmaba, para fundar la pureza de la fe de las iglesias locales, la sucesión ininterrumpida de estas iglesias desde los apóstoles; mas como sería demasiado largo presentar la sucesión apostólica de todas las iglesias, se contenta con dar la de la iglesia de Roma «la mayor, la más antigua, la más conocida de todos, fundada por los gloriosos apóstoles Pedro y Pablo. Con esta Iglesia, a causa de su preeminente origen deben estar de acuerdo en todo lugar las diversas iglesias, puesto que en ella todos los fieles del universo han conservado la tradición apostólica» (*Adv. Haer.* 3, 3). Hoy también, es en el colegio episcopal entero, en comunión con su jefe el obispo de Roma, sucesor de Pedro, donde se encuentra la Iglesia apostólica instituida por Cristo y así ha de ser hasta la parusia.

La sucesión romana.

El problema general planteado por la sucesión apostólica se precisa cuando se trata de la sucesión de Pedro en el obispo de Roma.

Que Cristo ha confiado a Pedro una misión que trasciende a su persona histórica se desprende de la naturaleza de las promesas que le hizo Jesús. Estas promesas son valederas para toda la duración de la Iglesia, y por tanto, a lo largo de toda ella ha de ser ejercido el poder correspondiente a tales promesas.

De hecho la Iglesia de los primeros siglos ha reconocido que el primado de Pedro se prolongaba en el obispo de Roma. Esta convicción general de la Iglesia constituye una prueba normativa, si se acepta que el Espíritu Santo guía a la Iglesia conforme a las promesas y a los hechos proféticos de Jesús.

Tal convicción de la antigua Iglesia implica la venida de Pedro a Roma y su episcopado en esta ciudad. Hay aquí un hecho histórico cuyas pruebas científicas aparecen cada vez más sólidas, apoyadas tanto en testimonios primitivos cuanto en descubrimientos arqueológicos, aun cuando los detalles de la venida y de la muerte permanezcan en la sombra.

Será al paso de los siglos y una vez que la Iglesia adquiera universalidad geográfica, cuando, a medida que surjan las dificultades, se precisarán las modalidades del primado del sucesor de Pedro. No todo fue firme desde el comienzo, pero el desarrollo se hará en el sentido de una efectiva primacía romana en materia de magisterio y de jurisdicción. ¿Desarrollo humano? Sí, en el sentido de que se hace en la historia, en dependencia de circunstancias históricas; pero, no, en el sentido de que es el Espíritu Santo el que garantiza la homogeneidad entre la primitiva tradición de que son testimonio los textos neotestamentarios y la vida presente de la Iglesia.

Nada en la estructura de la Iglesia apostólica actual contradice las afirmaciones de la Escritura, antes bien, constituye un comentario viviente de ella.

La Iglesia *apostólica* es históricamente también la Iglesia *romana*, lo que no equivale a decir Iglesia *latina*.

La obra del ministerio.

La Iglesia de la fe y de los sacramentos.

Toda la obra del ministerio eclesiástico consiste en poner a los hombres en contacto con el misterio vivificante de Cristo, a fin de que bajo su influencia actual sean renovados a imagen de Cristo y reciban el Espíritu Santo. Ahora bien, es mediante la fe en Jesús como Hijo de Dios y Salvador y por el sacramento de esta fe, el bautismo, que constituyen los dos tiempos del único punto de acceso al misterio de la salvación, como, según la Escritura, nos convertimos en hijos de Dios y miembros de Cristo; es por la eucaristía, sacramento también de la fe, como la gracia del bautismo alcanza su complemento. La Iglesia encomendada a los apóstoles y sus sucesores en

calidad de vicarios de Cristo, está constituida y se construye por la fe y los sacramentos de la fe, puesto que por intermedio de ellos nos llega el poder de Cristo. Proponer la fe saludable, conferir los sacramentos, suscitar comunidades de santidad, ésta es toda la razón de ser del papa, de los obispos y — en dependencia de ellos — de todos aquellos a quienes ha sido confiada una participación en el ministerio: sacerdotes, diáconos, etc.

«Los creyentes, relatan los Hechos, perseveraban en oír las *instrucciones* de los apóstoles, en la *comunión fraterna*, en la *fracción del pan* y en la *oración*» (Act 2, 42). ¿Se puede expresar más perfectamente las funciones diversas del ministerio de santidad que ejerce la Iglesia?

Oficio profético de la Iglesia.

Lo mismo que Cristo, profeta, vino para dar testimonio de la verdad (Ioh 18, 37) sus apóstoles y sus sucesores han recibido también la misión de ser testigos suyos y de predicar el Evangelio a toda criatura (Mc 16, 15; Act 1, 8). La revelación quedó cerrada con la edad apostólica; el oficio profético de la Iglesia, «columna y soporte de la verdad» (1 Tim 3, 15) consistirá en conservar el depósito (1 Tim 6, 20), en transmitir la tradición apostólica escrita u oral (2 Thes 2, 15), en comprenderla y en declarar su sentido con la asistencia del espíritu de Cristo. La verdad saludable del misterio de Cristo vive en la memoria y en la conciencia divinas de la Iglesia. La Biblia misma, expresión privilegiada, pero expresión simplemente de la palabra de Dios, es algo que le pertenece. Las Escrituras han nacido en la Iglesia y no son palabras de Dios a no ser en el acto de fe de la Iglesia. Por eso únicamente se las puede comprender viviendo en la comunión de fe y de amor de la Iglesia, al igual que se comprende el escrito de aquel cuyo pensamiento se conoce.

Únicamente el conjunto del colegio episcopal, unido al sucesor de Pedro, goza de infalibilidad en materia de fe, bien se exprese de manera dispersa (magisterio ordinario y universal), bien se halle reunido en concilio ecuménico (magisterio extraordinario). Idéntico privilegio conviene a las definiciones doctrinales solemnemente promulgadas por el papa, según la fe común de la Iglesia formulada por el Concilio Vaticano en términos según los cuales el primado del obispo de Roma, sucesor de Pedro, contiene la asistencia infalible en materia de fe, prometida a Pedro mismo por Cristo:

El romano pontífice cuando habla *ex cathedra* — esto es, cuando en el ejercicio de su función de pastor y doctor de todos los cristianos define por su suprema autoridad apostólica que una doctrina acerca de la fe o de las costumbres debe ser sostenida por la Iglesia universal —, entonces, gracias a la asistencia divina que le ha sido prometida en la persona del bienaventurado Pedro, goza de aquella infalibilidad de que el divino Redentor ha querido dotar a su Iglesia al definir una doctrina de fe o costumbres; por consiguiente, tales definiciones del romano pontífice son irreformables por sí mismas y por el hecho del consentimiento de la Iglesia (Sess. IV, Const. *Pastor Aeternus*, cap. 4; Dz 1839).

Se ha de observar que todas las condiciones precisadas en esta definición deben concurrir conjuntamente para que quede asegurado el carisma de la infalibilidad. Más que de infalibilidad de la persona del soberano pontífice sería más exacto hablar de infalibilidad de ciertos actos de su magisterio (a los que se calificará de magisterio extraordinario) según lo hizo después de discusión el concilio mismo.

Es también muy importante subrayar que el concilio sitúa esta infalibilidad de ciertos actos del soberano pontífice en relación con el magisterio de la Iglesia, es decir, aquí, del colegio episcopal. Nunca se podrá oponer el papa al concilio, ni el concilio al papa, pues hay una *infalibilidad colegial* en la cual *todos* los obispos son, en comunión con el romano pontífice, jueces de la fe, y hay una *infalibilidad personal* del papa, en la cual el sucesor de Pedro, *en virtud del carisma que le es propio*, resume la infalibilidad de toda la Iglesia como miembro capital.

Ya se han hecho más arriba todas las precisiones necesarias acerca del funcionamiento de los diversos magisterios de la Iglesia (cf. t. I p. 29-40; t. II p. 387-388, 399-401).

Es necesario, por lo demás, no reducir al magisterio dogmático solemne la función profética de la Iglesia, bajo el pretexto de que constituye, sociológicamente hablando, el aspecto más excepcional y objetivo. La predicación evangélica, todas las formas de catequesis que actualizan en la Iglesia la palabra de Dios, constituyen el eje principal de la misión profética. Cada obispo, por institución divina, es el encargado de la evangelización de su diócesis; en tanto que la sede romana, de múltiples formas que cambian con los tiempos, se esfuerza por hacer oír en el mundo entero, la palabra de Dios vivo, que por medio de su Iglesia no puede dejar de ser una interpelación para toda la humanidad. La jerarquía para este fin se vale de colaboradores en la persona de sacerdotes, teólogos, y aún también simples fieles, a título de su fe y del carácter conferido por los sacramentos del bautismo y de la confirmación. Sería entender mal la distinción habitual entre *Iglesia docente* e *Iglesia discente* el reducir a la pasividad en la comunidad de los creyentes una verdadera *infalibilidad comunitaria*, don del Espíritu. Los carismas del testimonio pueden ser conferidos por el Espíritu igualmente a los fieles, si bien, como es obvio, no sin el control de la jerarquía docente, puesto que, en definitiva, es siempre la revelación apostólica a ella transmitida la que permanece como regla de fe. A través de los obispos son los apóstoles y a través de los apóstoles es Cristo personal quien enseña al Cristo místico. ¡Bendita sea la Iglesia, esta madre majestuosa sobre cuyas rodillas nosotros lo hemos aprendido todo!

La predicación de la Iglesia es la misma en todas partes y permanece idéntica a sí misma, apoyada sobre los testimonios de los profetas, de los apóstoles y de todos los discípulos..., que actúan por la operación de Dios, autor de la salvación del hombre, huésped en el interior de nuestra fe. Esta fe es la que nosotros guardamos, después de haberla recibido de la Iglesia; esta fe que bajo la acción del Espíritu de Dios, como un licor precioso conservado en un vaso de buena calidad, rejuvenece y hace rejuvenecer al vaso que la con-

tiene... Porque donde está la Iglesia, allí está el Espíritu de Dios, y donde está el Espíritu de Dios allí está la Iglesia y toda su gracia; y el Espíritu es la verdad (IRENEO DE LYON, *Adv. Haer.* l. 3, c. 24).

Oficio sacerdotal de la Iglesia.

El sacerdote es aquel que ofrece el sacrificio. Cristo ha ofrecido a Dios una vez por todas el sacrificio de la creación entera y Dios ha aceptado la glorificación y el amor que le expresaba este sacrificio; esta aceptación ha inaugurado una nueva alianza entre Dios y los hombres. Todo el culto santificador de la Iglesia ha salido del sacrificio de Cristo, del cual la cruz señala la consumación, pero que comenzó en el instante mismo de la encarnación. «Por una sola oblación perfeccionó para siempre a los santificados» (Hebr 10, 14). Todo el culto de Israel prefiguraba este sacrificio. El oficio sacerdotal de la Iglesia consiste en ofrecer a Dios, en nombre de Cristo total, el sacrificio único y permanente de Cristo-cabeza y en comunicar al cuerpo los efectos vivificadores nacidos del beneplácito divino, que constituyen la gloria de la cabeza.

Los sacramentos cristianos toman todos su unidad del gran sacramento que constituye la humanidad santa y sacrificada de Cristo. Por su aspecto simbólico y la fe viva en el misterio de Cristo que suponen en quienes los participan, los sacramentos constituyen los actos por excelencia del culto cristiano; por el aspecto en el cual su simbolismo es vivificante ellos llevan a los fieles al terreno universal de toda justificación y de toda santidad comunicada: al «Viviente que fue sacrificado y ahora vive por los siglos» (Apoc 1, 18). La eucaristía realiza de modo eminente esta doble realidad del sacramento cristiano, por eso constituye el acto central del ministerio sacerdotal de la Iglesia. Contiene la víctima misma del único sacrificio de la nueva alianza, que, ofrecida de una vez por todas históricamente, continúa, sin embargo, ofreciéndose sacramentalmente para la Iglesia y en la Iglesia. Mientras que los demás sacramentos aplican sólo parcialmente y en orden a la plenitud del sacramento de la eucaristía el influjo de gracia que mana de la pasión de Cristo, en la celebración eucarística la Iglesia encuentra la plenitud vivificante en sí misma. El bautismo mismo, este baño de regeneración en el misterio de Cristo y de renovación en el Espíritu, que a los ojos de San Pablo tiene una importancia tan grande para la constitución del cuerpo de Cristo, postula, sin embargo, un florecimiento, mirando a la eucaristía y preparando a ella. Se comprende que la tradición teológica vea unánimemente en la unidad del cuerpo místico la realidad final del sacramento del cuerpo de Cristo: «porque el pan es uno, somos muchos un solo cuerpo» (1 Cor 10, 17).

La función sacerdotal de la Iglesia, se concentra, pues, en torno a los sacramentos cristianos, polarizados a su vez ellos mismos por la eucaristía. Pero el acto sacramental no es en sí nada más que la culminación de toda la celebración sacral de la Iglesia, que incluye toda la liturgia con su conmemoración de los misterios de Cristo, con su constelación de sacramentales, que establece el contacto vivificador

del pueblo y de Dios en la mediación mística de Cristo. Basta sólo entrar con fe viva en esa mistagogía, dejarse transformar por toda esta vida sacral de la Iglesia para apropiarse progresivamente de la salud y la gloria de Dios que están en Jesucristo. La Iglesia engendra a la Iglesia; es siempre Cristo quien engendra a Cristo.

Recae en los obispos, como sucesores de los apóstoles, el ejercicio de la función sacerdotal. Son los *coregas* de la liturgia sacrificial y santificadora en la Iglesia peregrinante. Los sacerdotes de segundo rango y los ministros son asociados a ellos en virtud del carácter sacerdotal de que les hace partícipes el sacramento del orden. Pero si se admite con Santo Tomás (ST, III, q. 63, a. 3) que todo carácter constituye una participación del sacerdocio de Cristo, no se negará a los bautizados el ser en un grado inferior ministros de la función sacerdotal de la Iglesia; sin duda por lo que respecta al culto interior, pero también en lo que respecta al culto externo y sacramental en ciertos de sus actos no jerárquicos (así el sacramento del matrimonio). La Escritura atestigua en este sentido: «Sois un sacerdocio real» dice San Pedro a los cristianos (1 Petr 2, 9, haciéndose eco de Ex 19, 5-6); «El que nos ama y nos ha absuelto de nuestros pecados por la virtud de su sangre y nos ha hecho un reino y sacerdotes de Dios, su Padre. A Él la gloria y el poder por los siglos de los siglos», leemos en el Apocalipsis (1, 5-6). En virtud de esta pertenencia a Cristo sacerdote es como los seglares podrán presidir en ciertos casos las asambleas del culto sacrificial y celebrar con los ministros jerárquicos el culto eucarístico. Orar, ofrecer, comulgar, tales son los actos de culto ejercidos por los seglares. La excomunión tiene como efecto el privarles de este poder; no hacer uso de él nunca es conducirse como excomulgado.

Oficio pastoral de la Iglesia.

Cristo es el único pastor de las almas, el buen pastor de la alegoría evangélica (Ioh 10, 7-16). Pero el pastor principal, como dice San Pedro (1 Petr 5, 4), ha confiado el rebaño de Dios a los apóstoles y a sus sucesores. Las epístolas de San Pablo están llenas de prescripciones y de consejos que tienen por fin el reinado de la caridad en las comunidades pertenecientes a su solicitud. Por lo demás, ¿cómo llevar a cabo la función profética y la función sacerdotal en la Iglesia-sociedad sin un *mínimum* de gobierno? La única ley de la nueva alianza, que es la del Espíritu Santo viviendo en los corazones, en el estado presente de la Iglesia tiene necesidad de ser traducida y su ejercicio de ser ayudado por un gobierno exterior. Pero contentarse con el aspecto autoritario de la Iglesia-sociedad sin referirlo a una vida sería traicionar el mensaje cristiano tan gravemente como contentarse con la Iglesia de la caridad sin contar con la jerarquía. Sería preferir la letra al espíritu; ahora bien, «el Señor es el espíritu y donde está el espíritu del Señor allí está la libertad» (2 Cor 3, 17).

Al oficio pastoral de la Iglesia compete asegurar el reinado de las costumbres cristianas en el cuerpo de Cristo; el hacer guardar los mandamientos divinos ante todo por amor, pero también preci-

sar con autoridad propia todo aquello que deba favorecer entre los fieles el espíritu de Cristo. Su iniciativa es aquí mayor y su poder menos puramente instrumental y más indeterminado en su objeto que en los oficios precedentes. La Iglesia ejercerá el poder de dictar leyes, de juzgar y de sancionar al igual que toda sociedad; pero lo hará en el Señor. Guardará escrupulosamente todo aquello que es de derecho divino, pero no dudará en adaptar a las diversas circunstancias todo lo que en su gobierno constituye el envoltorio humano del depósito divino y apostólico. Porque es, en efecto, en la función pastoral donde se descubre la fisonomía humana de la Iglesia. El gobierno de una sociedad implica estructuras institucionales y administrativas, costumbres, que corren el riesgo de ser demasiado solidarias de estructuras temporales y de dar a la Iglesia el aspecto de una sociedad puramente humana y que pueden, al menos, servir más o menos felizmente a la vida cristiana según los tiempos y lugares en el conjunto de la Iglesia. El cristiano puede y debe saber juzgar lo que en el ministerio de la Iglesia es de institución divina y apostólica y lo que es de institución eclesiástica o contingencia sociológica. Muchas cosas están de un modo y podrían estar de otra manera y tal vez con mayor fruto. La asistencia divina no ha faltado jamás a los romanos pontífices, pero esto no significa que el gobierno centralizado por el órgano de las congregaciones, según el tipo heredado del siglo XVI y reforzado por el ultramontanismo del siglo XIX, sea algo que haya existido siempre. No equivale a poner en discusión el primado romano el proponer opiniones poco favorables al poder temporal de los papas. Pero si es normal que estas diferencias en el plano del juicio, de las que hemos propuesto dos ejemplos, coloreen la actitud del fiel, jamás le autorizarían a la insubordinación o a la repulsa; su fe en la Iglesia le obliga a ello: un anticlericalismo de principio manifestaría una infidelidad profunda al espíritu de Cristo.

El gobierno y la jurisdicción constituyen en la Iglesia privilegios esencialmente episcopales, a los que los sacerdotes de segundo orden están asociados parcamente. El papa posee una efectiva preeminencia de gobierno sobre toda la Iglesia en el colegio episcopal, como Pedro en el colegio apostólico (cf. Ioh 21, 15-18); su jurisdicción no conoce ningún límite territorial y no está sometida en su ejercicio a ningún intermediario. «Si alguno dijere —enseña un canon del Concilio Vaticano— que el romano pontífice tiene sólo deber de inspección y dirección, pero no plena y suprema potestad de jurisdicción sobre la Iglesia universal, no sólo en las materias de fe y de costumbres, sino también en las de régimen y disciplina de la Iglesia difundida por todo el orbe; o que el soberano pontífice tiene la parte principal, pero no toda la plenitud de esta suprema potestad; o que esta potestad suya no es ordinaria e inmediata tanto sobre todas y cada una de las iglesias, como todos y cada uno de los pastores y de los fieles, sea anatema» (Sess. IV, Const. *Pastor Aeternus*, c. 3, Dz 1831).

Notemos de paso que la infalibilidad pontificia, como la infalibilidad conciliar, en las condiciones señaladas más arriba, se extiende también a las cuestiones morales.

El poder de régimen que posee el papa en la Iglesia universal lo posee el obispo en la iglesia particular. «Debes saber, escribía SAN CIPRIANO a un diácono cismático, que hay en la Iglesia un obispo y que la Iglesia está en el obispo. Si alguno no está con el obispo no está en la Iglesia. En la Iglesia están aquellos que son un pueblo unido a su sacerdote y el rebaño unido a su pastor» (*Epist.* 79, PL 4, 406). El hecho de que la jurisdicción episcopal, para guardar su cualidad plenamente apostólica, deba ejercitarse en comunión con la del sucesor de Pedro no hace que se convierta en un poder simplemente delegado, del papa. «Los obispos son sucesores de los apóstoles y por institución divina están colocados al frente de iglesias peculiares que gobiernan con potestad ordinaria bajo la autoridad del romano pontífice» (CIC, can. 329).

El primado del papa no responde a la imagen de una cabeza que crease su cuerpo, sino más bien a la de un cuerpo que encuentra su unidad en una cabeza, en la cual él se resume sin perderse. La constitución de la Iglesia es única y original; es recibida en la fe a voluntad de Cristo y es necesario prestar atención cuando se trata de designarla por expresiones políticas: monarquía, oligarquía, etc., o por comparaciones militares. A veces ha sucedido, sobre todo a partir del pontificado de Pío IX, que bajo la influencia de una piedad legítima, pero mal enfocada, hacia el soberano pontífice, se ha hablado del primado romano en términos inexactos que eliminan la sucesión directamente apostólica de los obispos. No se encuentra en ello la fe proclamada por el Concilio Vaticano, a despecho de ciertas interpretaciones más romanas que Roma misma. El concilio tuvo cuidado en afirmar: «Tan lejos está esta potestad del sumo pontífice de dañar a aquella ordinaria e inmediata potestad de jurisdicción episcopal por la que los obispos que, *puestos por el Espíritu Santo* (cf. Act 20, 28), sucedieron a los apóstoles, apacientan y rigen, como verdaderos pastores, cada uno la grey que le fue designada; que más bien esa misma es afirmada, robustecida y vindicada por el pastor supremo y universal» (Sess. IV, c. 3, Dz 1828). No habiendo apaciguado este texto todas las discusiones, el papa Pío IX aprobaba en enero de 1875 las líneas siguientes del episcopado alemán, como interpretación autorizada del pensamiento del concilio:

...Según estas doctrinas de la Iglesia católica el papa es obispo de Roma, pero no obispo de alguna otra diócesis o ciudad, v. gr., Breslau, Colonia, etc. Pero en su calidad de obispo de Roma es al mismo tiempo papa, es decir, el pastor y jefe supremo de la Iglesia universal, jefe de todos los obispos y fieles... En este puesto el papa debe velar porque cada obispo cumpla su deber en toda la extensión de su oficio. Si un obispo está incapacitado para ello el papa tiene el derecho y el deber, no en calidad de obispo de tal diócesis, sino en cuanto papa, de ordenar todo lo que es necesario para la administración de la diócesis.

Las decisiones del Concilio Vaticano no suministran ni la menor sombra de pretexto alguno para pretender que por ellas el papa se ha convertido en un soberano absoluto... No se puede aplicar al papa la calificación de monarca absoluto en materia eclesiástica, porque él mismo está sometido al derecho divino y ligado a las disposiciones trazadas por Jesucristo a su Iglesia...

El episcopado ha sido establecido por la misma institución divina en que

reposa el papado. Y él también tiene sus derechos y sus deberes en virtud de esta institución hecha por Dios mismo y que el papa no tiene el derecho ni la facultad de cambiar. Es, pues, un error completo el creer que por las decisiones del Concilio Vaticano la jurisdicción papal absorbe la jurisdicción episcopal; que el papa haya reemplazado individualmente en principio a cada obispo; que los obispos no son más que instrumentos del papa y sus funcionarios sin responsabilidad propia... Instituidos por el Espíritu Santo y puestos en el lugar de los apóstoles, apacientan y rigen en calidad de verdaderos pastores...

En lo que concierne a la afirmación de que los obispos se han convertido en funcionarios pontificios sin responsabilidad personal, en la Iglesia católica no se admite el principio inmoral y despótico de que la orden de un superior disuelve sin restricción la responsabilidad personal del inferior.

Finalmente..., la infalibilidad se extiende exclusivamente al supremo poder de enseñar del sumo pontífice, y tal poder alcanza el mismo campo que la infalible enseñanza de la Iglesia, estando restringida al contenido de la sagrada Escritura y de la tradición, así como también a las decisiones doctrinales ya anteriormente dadas por la enseñanza de la Iglesia.

El ministerio jerárquico y los ministerios.

Cristo asocia la Iglesia a la expansión de su misterio pascual no sólo como beneficiaria, sino también como mediadora; es obra del ministerio jerárquico. Pero es *toda* la Iglesia la que, por títulos diferentes, es activa en Cristo para su propia edificación y no sólo la jerarquía. Hemos señalado de pasada la participación de los seglares en el ministerio de la jerarquía, pero con ello no está dicho todo. Otras dos fuentes de ministerio se encuentran en la Iglesia: 1) *los ministerios espirituales*, que ejercen los *santos* de la Iglesia gloriosa y asimismo los de la Iglesia militante por su intercesión y sus méritos en favor del cuerpo de Cristo que es la Iglesia (cf. Col 1, 24; 2 Petr 3, 12); 2) *los ministerios carismáticos* muy desarrollados en la Iglesia naciente y que Dios continúa suscitando entre determinados cristianos en orden a una determinada necesidad de la vida de la Iglesia.

Cada una de las funciones mediadoras de la Iglesia se realiza así de manera orgánica en el triple plano del ministerio institucional, del ministerio espiritual y del ministerio carismático:

a) Por la *función profética* hemos visto que el ministerio institucional tenía una misión de magisterio y de predicación. Los seglares participan en él a título de testimonio público. El ministerio espiritual consistirá en la oración (Col 4, 3) y en el fervor de una fe que aporta remedio al formalismo. El ministerio carismático constituirá a ciertos cristianos en una vocación excepcional de evangelistas, capaces de traducir el mensaje de Cristo según la mentalidad de su tiempo.

b) Por la función pastoral se ha valorizado la autoridad propia de la jerarquía; pero esto no impide que los fieles participen de este ministerio institucional, particularmente bajo la forma de la institución familiar y de la organización caritativa de las comunidades. El ministerio espiritual consistirá aquí en el sostenimiento y edificación que aporta a la comunidad una vida de integridad evangélica, mientras que el ministerio carismático procede de iniciativas ordenadas a conservar la juventud de la Iglesia adaptándola a cada generación (orden religiosa, forma de piedad, obras diversas).

El misterio de la Iglesia

De este modo es como Dios «ha dispuesto los miembros en el cuerpo, cada uno de ellos como ha querido. Si todos fueran un miembro ¿dónde estaría el cuerpo? Los miembros son muchos, pero uno solo el cuerpo» (1 Cor 12, 18-21). «Hay diversidad de dones, pero uno mismo es el Espíritu. Hay diversidad de ministerios, pero uno mismo es el Señor. Hay diversidad de operaciones, pero uno mismo es Dios que obra todas las cosas en todos» (1 Cor 12, 4-6). No se pueden, por tanto, oponer los diversos ministerios que construyen la Iglesia. A esto también se debe el que el ministerio propiamente apostólico bajo su forma institucional conserve prioridad; no en el sentido de que todo salga de él, sino en el de que todos los demás ministerios deben actuarse en comunión con él y, en definitiva, ser juzgados por él en nombre del Espíritu de Cristo.

La vida cristiana en la Iglesia.

Sólo viviendo enteramente en la Iglesia el miembro de Cristo tiene la seguridad de encontrar a su cabeza y a su Dios. Sólo embarcado a bordo de ella navegará con seguridad hacia las riberas de la ciudad de los santos. La Iglesia le ha engendrado en el bautismo y ella continúa, en el cuadro de la diócesis y de la parroquia, alimentándole con la palabra de vida y con la eucaristía. Por su oración pública y el culto sacramental, al mismo tiempo que suscita la devoción y el fervor de unión a Dios y a Cristo del fiel, la Iglesia le proporciona los auxilios divinos de que está necesitado para vivir con fidelidad a su nuevo nacimiento en las diversas coyunturas de su vida humana o en orden a la función determinada que le haya sido conferida en el cuerpo de Cristo... Por el gobierno pastoral la Iglesia suscita con autoridad la caridad del creyente orientando su dinamismo interior en un espíritu de unidad católica hacia obras con certeza gratas a Dios, guardándola de los peligros e insertándola en un orden jurídico y prudencial, donde sin detrimento de la espontaneidad propia tanto del orden de naturaleza como de gracia, todo está concebido en orden a favorecer la fructuosa participación en las fuentes de vida divina y la actuación del dinamismo de la gracia en la vida. En la Iglesia, en fin, hallará el bautizado el eficaz apoyo fraterno de la caridad y la misteriosa solidaridad de la comunión de los santos, que le harán más fácil la resistencia al demonio y le asegurarán su vigor cristiano.

«Frecuentada a esta madre, decía San Agustín a sus fieles; ella es la que os ha engendrado y nadie que desprecie a la madre Iglesia puede tener a Dios por padre. Ella finalmente, esta madre santa y totalmente espiritual, os prepara los alimentos de vuestras almas.»

En el estado peregrinante de la Iglesia coexisten, por tanto, sociedad y comunidad, porque Dios se da al hombre exteriormente bajo forma social, pero se da realmente. Después de lo dicho, podemos fijar algunas leyes de esta coexistencia.

Ante todo, inicialmente, *la subordinación de la sociedad a la comunidad*. La esencia de la Iglesia, la Iglesia eterna, ya desde ahora, a pesar de su estado imperfecto en el tiempo, es la comunidad. El bien

común de la sociedad eclesiástica es la comunión de todos en Dios y de todos en todos: es la realización de la palabra de Dios cuyo designio es la reunión de todos los hombres en Dios y en Cristo, por la gloria y por la gracia; un pueblo de personas perfectas en Dios. Ahora bien, este bien común final es la comunidad quien desde ahora lo constituye, en la medida en que Dios se ha dado ya y parcialmente interiorizado en la Iglesia de Pentecostés.

De esta subordinación se pueden deducir dos importantes conclusiones:

1) *La sociedad no tiene valor autónomo.* Esto vale ya aplicado a la sociedad temporal más perfecta, que está determinada por la comunidad de personas, bien común inmanente de la humanidad, la cual por este mismo hecho se encuentra puesta al servicio de los valores humanos y medida totalmente por ellos. Sin embargo la comunidad humana no se realiza nunca a no ser en simbiosis estrecha con la sociedad. Queda reservado a la Iglesia el tender a un estado totalmente espiritual e interior, realizándose en ella de un modo máximo la distinción de los aspectos social y comunitario a causa de su naturaleza humano-divina. En esto difiere grandemente de la sociedad humana que nunca abandona el tiempo de la educación y por tanto de la exterioridad.

En consecuencia, con mucho más esmero la sociedad eclesiástica deberá evitar considerarse como fin, siendo así que todo ministerio es un ministerio de mediación, mientras que el valor absoluto que mediatiza, Cristo, le es absolutamente trascendente. Los ministerios, jerarquía y sacramento, construyen la comunidad a título de instrumentos de Dios (*opus redemptionis exercetur*, dice la liturgia) y si son símbolo de ella, lo son de un modo más bien societario que comunitario; son símbolos de un bien común por conseguir, más bien que exteriorización de un bien común ya poseído e interiorizado. La institución eclesiástica constituye globalmente, como un sacramento de la realidad de vida hacia la cual tiende. Del mismo modo que un artista configura una obra de arte con la ayuda de un molde, así Cristo asimila a sí su Iglesia mediante la institución. Es decir, los rasgos de la Iglesia exterior son los mismos que los de la Iglesia interior, como el relieve de la obra de arte coincide con el hueco del molde. Hay correspondencia entre la unidad sacramental y la unidad interior, entre la santidad sacramental y la santidad moral.

Todo en la Iglesia en cuanto sociedad debe justificarse por el fin, que constituye el advenimiento de la comunidad. El poder de la sociedad por sí mismo no significaría más que el emparejamiento con una sociedad profana de fines temporales. La grandeza de la sociedad eclesiástica consiste en servir y en definirse totalmente por la comunidad y en este sentido su principal cualidad debe ser la pureza en la fidelidad a su misión. Los responsables de la autoridad dentro de la Iglesia nunca meditarán bastante el ejemplo y las palabras de Cristo en el lavatorio de los pies a los discípulos en la cena (cf. Ioh 13, 1-18; Lc 22, 24-28). Podría a este propósito establecerse la crítica de cierto vocabulario utilizado a veces. Así por ejemplo, «el poder de

la Iglesia», el «triunfo de la Iglesia». Es preciso afirmar resueltamente que en esta visión de las cosas, el poder de la Iglesia es ante todo la santidad. La Iglesia como institución, será poderosa en un tiempo o habrá favorecido el crecimiento de la santidad y no forzosamente cuando se haya prodigado en asambleas, firmado muchos contratos con los estados, cuando haya reunido muchos partidos cristianos, o alcanzado el honor en la vida política. Todo esto debe en resumidas cuentas ser juzgado por el crecimiento interior de la santidad. La Iglesia debe evitar siempre el dar autonomía al aspecto de tipo social y el realizar actos que no estuviesen estrechamente legitimados por la realidad interior. De ningún modo puede la Iglesia ponerse en la misma línea con una sociedad puramente humana con todo lo que una sociedad humana implica de distinciones, títulos y recompensas, cosas todas ellas pertenecientes a un plano visible; la Iglesia, por el contrario debe tender siempre a la realidad interior.

2) La sociedad debe tener la preocupación de referir su actividad no sólo a su bien común trascendente, Dios y Cristo manifestado en la palabra, sino también a su bien común ya interiorizado, la comunidad. La Iglesia en cuanto sociedad debe estar sometida al espíritu de Cristo viviente en la comunidad.

Esta segunda conclusión se comprueba de gran importancia por lo que respecta a la enseñanza y disciplina en la Iglesia. Cuando la Iglesia jerárquica enseña la palabra lo hace en virtud de un carisma propio (*ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae*), lo hace, no obstante, concordemente con la verdad de Cristo, interiormente poseído por el ágape de la comunidad. No es concebible que la jerarquía pueda promulgar leyes o definiciones contra la comunidad: el carisma jerárquico y el ágape se corresponden mutuamente, como salidos de un mismo Espíritu que es el alma de toda la Iglesia. Existe una causalidad recíproca de la exterioridad y de la interioridad. Sería por esto tan inexacto presentar una eclesiología construida únicamente sobre la exterioridad sociológica como postular una Iglesia ideal y abstracta sin mediación social alguna. La tradición casi constante de la Iglesia en materia de fe o de prácticas esenciales, ha sido la de cerciorarse explícitamente del acuerdo entre la iniciativa jerárquica y el sentimiento nacido de la fe universal e interiorizada, antes de una promulgación solemne.

Se podría presentar en otro ejemplo más práctico cómo el testimonio de la predicación jerárquica debe articularse con el testimonio de la vida de la comunidad en la propagación de la fe.

Etapas del crecimiento de la Iglesia histórica.

La Iglesia constituye, según hemos visto, la realidad *in fieri* de la Iglesia eterna. Para este fin está dotada de una institución de la cual se puede dar esta descripción objetiva: conjunto de mediaciones sacramentales y de ministerios proféticos, sacerdotales y pastorales mediante los cuales Cristo edifica en el tiempo su comunidad. Pero esta Iglesia «en sí», subsiste de hecho en los hombres históricos que viven de la vida de Cristo y que están inscritos en la institución de

la salud. El término del devenir de la Iglesia en ellos, la plenitud de inserción en la institución, debe corresponder normalmente a un estado adulto en la vida de Cristo. Pero en espera de este término la Iglesia histórica *se hace* en los miembros que la componen, como el hombre de la vitalidad adulta y de la inserción social *se hace* en el niño y en el adolescente. Recuérdese la parábola del grano de mostaza y del fermento en la masa (Mt 13, 31-34). Este aspecto del crecimiento histórico es el que nos entretendrá de momento. En dependencia de la tensión entre Iglesia eterna e Iglesia histórica aparece también una tensión entre la perfección, en el sentido de totalidad, de la institución y la verdad de ser de cada una de sus realizaciones parciales. Tensión cuya solución suscita los problemas pastorales de mayor importancia.

En toda realidad viviente el estado perfecto da razón de todas las etapas del crecimiento. Lo mismo que nos ha aparecido la forma histórica del único pueblo de Dios a partir de la Iglesia eterna, así, también, ha de ser a partir del estado perfecto de la Iglesia histórica como se nos manifestarán las diversas etapas de su crecimiento.

La Iglesia, comunidad eucarística.

¿Cuál es el estado perfecto de la Iglesia histórica? Es una comunidad que vive realmente la pascua de Cristo, actualizándola sacramentalmente en la celebración eucarística. Después de esto no hay más que la Iglesia escatológica hacia la cual camina el pueblo cristiano de pascua en pascua. Pero evítese todo equívoco: se trata de una auténtica celebración eucarística, vivida comunitariamente en la fe de la pascua de Cristo, en una caridad fraterna efectiva, en una acción de gracias que engloba al mundo entero en la espera del retorno glorioso de Cristo; sólo aquí encontramos en acto la comunidad como realidad, y el sacramento en su doble faz de expresión y mediación de esta realidad.

Se podría manifestar más ampliamente la coincidencia entre la Iglesia histórica en su perfección y la comunidad eucarística, a propósito de las propiedades de la Iglesia:

¿La Iglesia sólo es *una* cuando, como comunidad eucarística local, manifiesta su identidad de pueblo del *agape* por la unanimidad de sus miembros y por su comunión con todos los cristianos del universo, a los que un mismo cuerpo sacramental alimenta de un mismo Espíritu?

¿La Iglesia sólo es *católica* cuando los miembros de la comunidad eucarística se reúnen de todos los medios humanos para dar gracias a Dios en nombre del universo entero?

Su *santidad* brilla en la celebración de un sacramento en el cual la salud está presente, comunicando al máximo su propia vida que es toda santidad.

En cuanto a la *apostolicidad* de la comunidad eucarística es manifiesta en cuanto que sólo es verdadera eucaristía aquella que es celebrada en comunión con el obispo, sacramento-persona de la apostolicidad.

La Iglesia, comunidad bautismal y evangélica.

Es preciso reconocer con tristeza que las realizaciones de las comunidades eucarísticas no coinciden siempre, ni con mucho, con las exigencias de esta etapa perfecta de la Iglesia en su manifestación histórica: ni la comunión en la pascua de Cristo y de los fieles, ni el sacramento de esta comunión, son vividos en ellas en el realismo de la fe. ¿De qué proviene el que nuestras comunidades eucarísticas sean tan formalistas, si no ya falaces? Se debe a que no las han precedido comunidades bautismales verdaderas.

La comunidad bautismal.

La aptitud inmediata para ser comunidad eucarística le viene a la Iglesia de que ella constituye una reunión en torno al baptisterio. Reunión de un pueblo que tiene ya, después de una larga catequesis, poseído interiormente el misterio cristiano, la fe y las costumbres. De este modo ha venido a dar a la comunidad eucarística el *credo* que de ella había recibido, y se ha declarado públicamente por el bautismo miembro del pueblo de Dios. Aquí se encuentran los dos aspectos, interior y externo, de la Iglesia terrestre: comunión en una vida eterna solidaria de la muerte y de la resurrección de Jesucristo; sacramento de la fe empeñada socialmente y mediador de una más honda comunión. «Aquí nace para el cielo un pueblo de noble linaje... Nada separa ya a los renacidos, son ya uno, porque uno es el bautismo, uno el Espíritu, una la fe. La madre Iglesia engendra en las aguas con virginal fecundidad aquellos que da a luz por el poder del espíritu» (inscripción del baptisterio lateranense).

La comunidad evangélica.

Según esto, la Iglesia nace, como comunidad eucarística. Pero ella ha sido engendrada por la palabra antes de salir de las aguas fecundas. Si nuestras comunidades bautismales son frecuentemente tan poco entregadas, tan vacilantes entre el mundo y el reino, se debe a que no han comenzado por ser comunidades evangélicas, o sea: convocación en torno al anuncio de la buena nueva. La palabra es una semilla y no habrá fecundidad ulterior de duración garantizada, si la palabra no es ante todo recibida en la profundidad de los corazones y si no ha iniciado allí una vida secreta en estado de germen.

Ahora bien, la catequesis bautismal representa ya un estado avanzado de la palabra. La Iglesia comenzará con el primer anuncio de Jesucristo, el kerygma de la salud, como dice San Pablo. De nada servirá ser instruido en el misterio por la catequesis si previamente no ha sido convertido al Evangelio. Comunidad de convertidos a Jesucristo, de «convocados a su reino y a su gloria» (1 Tes 2, 12), he aquí lo que inicialmente es la Iglesia. Una comunidad que tiene la palabra apostólica por sacramento primordial y por objeto de culto mientras que la palabra interior constituye su ser espiritual y la vida (ya *res* y *sacramentum*). Iglesia embrionaria, con unidad todavía

poco visible, debida a que el kerygma se adapta a grupos naturales antes de trascenderlos, como sucede en la sociedad bautismal-eucarística; pero de gran importancia, pues, como se ve, de ella depende la autenticidad de todo el edificio eclesiástico ulterior.

La comunidad preevangélica.

El reino histórico de Cristo, anticipación de su reino eterno, comienza con la palabra. Pero la palabra apostólica no es el primer don de Dios. Para reconocerla son necesarias disposiciones del corazón que son ya gracias divinas y que en espera de la palabra — o en su ausencia — constituyen ya un lazo con el mundo de la salvación. Dios conoce a sus amigos más acá todavía de las fronteras actuales de la Iglesia histórica; más acá, pero orientados ya dinámicamente hacia ella, aun si no han de llegar a conocerla, a no ser en su revelación gloriosa. No es éste el lugar a propósito para enumerar detalladamente los títulos que pueden incluir, de modo desigual ciertamente, a los hombres de buena voluntad en esta célula de la Iglesia preevangélica. Ella agrupa en una comunidad bastante indiscernible, mas no por ello irreal, a aquellos que viven en un clima de verdad humana y de aspiración moral; ella posee sus cuasi-sacramentos en los actos y circunstancias públicos en que se afirma la donación de sí. «Así se verá — dice San Pablo a este propósito —, el día en que Dios por Jesucristo, según mi evangelio, juzgue las acciones secretas de los hombres» (Rom 2, 16). La palabra apostólica es para aquellos a quienes ha interpelado, desde la historia, un juicio de Cristo; para los demás el juicio escatológico pondrá en luz definitiva su situación por relación a la Iglesia del divino propósito.

La comunidad evangélica realizaba un primer agrupamiento de los hombres sobre la plaza pública en que la palabra apostólica les había sido anunciada, antes de introducirles en la Iglesia; la comunidad preevangélica les deja en su vida cotidiana, unidos solamente por la misteriosa transcendencia de su conciencia obediente al Dios desconocido.

Una sola comunidad eclesiástica.

Este análisis no podría llamarnos a engaño; existe una sola comunidad que nace de la comunión en Jesucristo y de las mediaciones de esta comunión, pero una comunidad que cada vez se hace más ella misma, según los dos aspectos conjuntos de su comunión y de su sacramento, comunión realizada en una etapa del devenir que constituye la realidad del sacramento ulterior. Lo mismo que el niño se encuentra implicado en el adulto, sin que se pueda prescindir de ninguna de las etapas de crecimiento de un hombre, idéntico a través de sus años, así también las comunidades eclesiásticas sucesivas van pasando de una en otra hasta constituir finalmente la comunidad adulta de la eucaristía. Del mundo al santuario, pasando por el Evangelio y por el baptisterio.

No existe una verdadera comunidad evangélica que no sea comunidad de bautismo en deseo, ni comunidad bautismal que no se com-

plemente en la celebración eucarística. Y, a la inversa, no existe comunidad eucarística que no sea acogedora de la comunidad bautismal, ni comunidad bautismal que no reciba con alegría en su seno a los que han sido evangelizados. Esta visión dinámica de la Iglesia y de su misión se halla ilustrada por el retorno que se opera respecto a sus etapas anteriores con ocasión de la cuaresma, cuando la comunidad eucarística vuelve a su evangelización y a su catequesis bautismal como jalones de su Pascua. ¿Es necesario añadir, por lo demás, que la comunidad eucarística debe siempre ahondar en su ser propio, ser cada vez más auténticamente aquello que es, y alejarse así del pecado de Pascua en Pascua? El crecimiento de la Iglesia continúa en la comunidad eucarística a medida que se intensifica en ella la realidad cristiana, gracias al sacramento; el sacramento perfecto es también celebrado con mayor verdad. Es, pues, la Iglesia histórica entera la que se engrandece: comunión y medios de comunión.

Un texto de la liturgia mozárabe, la *Oratio propter albas tollendas*, expresa magníficamente esta unidad en el devenir de la Iglesia: «Señor Jesucristo, salvador del mundo, verdadero hombre, nacido de nuestra raza, a quien Dios Padre ha reconocido como su Hijo, fortaleced en vuestra familia los dones que la han sellado a vuestra imagen (*tua familia tuo nomine signata*, el catecumenado), purificado por el agua santa (*sacro liquore inundata*, el bautismo), llenado del Espíritu Santo (*tuo Spiritu plena*, la confirmación), saciado para su alegría y salud con vuestro cuerpo y vuestra sangre (*tuo corpore et sanguine satiata*, la eucaristía); haced que estos sacramentos que han inaugurado en ellos una vida nueva, les consigan perpetuamente la salud (*ad usum salutis indesinenter obtineant*, toda la vida sacramental del iniciado) para llegar con seguridad a la bienaventurada recompensa».

Verdad de la Iglesia y perfección de la Iglesia.

Pudiera parecer que existiese conflicto entre una concepción de la Iglesia, solícita de la verdad de cada una de las etapas comunitarias arriba enunciadas y una concepción solícita de promover la plenitud de las formas sacramentales. En realidad no hay lugar a elección: Dios quiere a la vez la verdad y la perfección de su Iglesia. En Jesucristo, cabeza de la Iglesia, coincide la plenitud de la vida pastoral y la plenitud de la mediación. Sería una infidelidad a Cristo despreciar un solo elemento sacramental salido de su mediación, pero sería infidelidad más grave todavía entregar los sacramentos de esta mediación al formalismo y a la inconsciencia, puesto que sólo el Espíritu vivifica.

Pero es necesario considerar una categoría básica de la pastoral, la *duración* inseparable del destino humano. Las mediaciones sacramentales hacen frente a situaciones morales, se dirigen a sujetos cuya libertad se afirma en el devenir. Indudablemente podemos decir objetivamente qué es la institución eclesiástica, el credo cristiano, la moral católica. Pero estas realidades santas reciben su perfección

de Jesucristo para conferir progresivamente la plenitud a sus miembros. Es para nosotros una enseñanza grande el que Jesús haya nacido niño como un hombre común y el que haya inscrito su vida física, su vida psíquica y su misión en las edades humanas.

La Iglesia se hace en los cristianos; su progreso se realiza a modo de comunidades, parciales pero verdaderas en su terminación y en tendencia todas ellas hacia la comunidad eucarística. No nos demos excesivas prisas por plantear una afirmación sacramental que no estuviese sostenida por una realidad equivalente de la fe. La mentira nos amenaza. Ni nos refugiemos tras un *ex opere operato*, que, en la auténtica teología del concilio de Trento, no puede nunca encubrir nuestros abusos de un sacramento.

Se ha enfocado la etapa esencial de la primera evangelización en la estima de que en una sociedad cristiana la educación maternal de la fe, suscita espontáneamente conversiones. Ahora bien, una catequesis que no ha sido precedida del kerygma, engendra hombres que «saben su religión», pero no creyentes auténticos. El *sacramentum Verbi* tiene prioridad sobre los *sacramenta*. Se ha podido hacer patente en investigaciones históricas recientes que la Iglesia de los padres era fiel a esta jerarquía, mientras que la pastoral de la Iglesia postridentina, la ha comprometido con frecuencia.

La función misional y la función sacramental de la Iglesia son distintas y complementarias. Sin evangelización se prepara una eucaristía formalista; sin eucaristía el evangelio no alcanzará su plenitud. Pero queriendo ejercer a un mismo tiempo estas dos funciones ¿no se corre el riesgo de rebajar el culto eucarístico al nivel de la «paraliturgia misionera»? A mediocre evangelización, mediocre eucaristía. Por lo demás son distintos, el caso aquí considerado, de pseudo-comunidades en que el culto no tradujese una fe antecedente en Cristo, y el caso de comunidades en que la conversión ha sido sólo esbozada.

Comunidad eclesiástica y comunidades.

Cuando se habla de la Iglesia como comunidad se designan varias cosas, bien la comunidad local, bien la comunidad universal. Es claro que entre ellas no hay oposición, porque es precisamente mediante la comunidad local como el creyente queda inserto en la comunidad universal. La Iglesia de París es hermana de la de Berlín, de la de Cartago, de la de Roma y de todas las demás.

Pero ¿cuál es la comunidad local? ¿La diócesis? ¿La parroquia? ¿La agrupación a que se pertenece?

Jurídicamente no hay duda posible: es la diócesis, porque sólo el obispo posee todos los elementos que concurren en la Iglesia apostólica. No hay Iglesia sin obispo ni pueblo. Las funciones parroquiales son participación de la función episcopal, puesto que los sacerdotes son cooperadores del obispo; en cambio el obispo no es un cooperador sino un colega del papa.

De hecho las diócesis son con frecuencia muy amplias para constituir una comunidad vital concreta. A esto se debe que las parro-

quias constituyan la verdadera célula de la Iglesia: agrupamiento de creyentes, familia de hermanos, pueblo eucarístico, hogar misionero. Este estado de hecho no debe hacer olvidar, sin embargo, la pertenencia a la comunidad episcopal que se sabrá manifestar llegada la ocasión.

La parroquia misma parece a veces quedar suplantada como comunidad concreta por agrupaciones más restringidas y menos estables: comunidades educativas de movimientos juveniles, comunidades profesionales de Acción católica, asociaciones de piedad y obras. Con tales comunidades periféricas la parroquia no obtendrá más que ganancia, pero ella permanece siendo siempre para todos los miembros, por la celebración eucarística, el lazo de unión de la plenitud eclesial. Estas comunidades de refuerzo deben encontrar su eje comunitario en la diócesis y en la parroquia, para ser verdaderamente células de la Iglesia católica.

Libertad y autoridad en la Iglesia.

Bien se la alabe, bien se la vitupere, la Iglesia tiene la reputación de una sociedad en la cual la autoridad, la disciplina y la obediencia son cultivadas de un modo totalmente singular. Se llega a decir que esto sucede con menoscabo de la libertad.

Obediencia a Cristo y obediencia a la Iglesia.

Sería sencillo alinear al punto algunos textos de San Pablo acerca de la libertad del cristiano, esclavo de Cristo. Si se quisiera rechazar esta esclavitud para conseguir la verdadera libertad sería necesario reflexionar sobre la diferencia que existe entre obedecer a los hombres y obedecer a Dios. La obediencia a Dios, aparte de la máxima seguridad del motivo, da personalidad a aquel que a ella se entrega porque es adhesión al ser que le engloba y al amor infinito. Ahora bien, el ministerio eclesiástico en su función esencial, según se ha visto más arriba, no añade nada a la palabra de Dios; su función esencial consiste en servir a esta palabra y en hacer a los hombres dóciles al Espíritu. La fe es libre adhesión del corazón; la práctica moral de la Iglesia es sumisión libre y responsable de la existencia a los valores reconocidos por la fe; el culto sacramental reclama también el máximo de lucidez en la fe. Dondequiera, en la mediación de la Iglesia, encontramos una exterioridad derivada de Cristo en orden a una interioridad. Frecuentemente es sólo por falta de vida profundamente espiritual por lo que se sufre en la Iglesia de una obediencia estrecha, que no ve el sacramento en la mediación exterior.

Más delicada es la sumisión a la Iglesia en el terreno pastoral, donde el margen de interpretación del pensamiento de Cristo y de las disposiciones que tiene por fin conservarlo, está mucho más a merced de los ministros jerárquicos. Puede suceder que la decisión de la autoridad en materia de disciplina secundaria me parezca inoportuna: entonces se me exige una sumisión religiosa de la volun-

tad, mas no forzosamente una convicción del espíritu. Otra decisión pudo haber sido mejor, soy libre de pensarlo y de desearla.

En materia doctrinal que no atañe directamente a la fe, generalmente se exige solamente una adhesión interior que se apoya sobre la confianza en la prudencia de la Iglesia. Cuestión sería de precisar aquí muchos matices, que se fijarían en la insistencia de la autoridad, en su propia competencia, en las circunstancias y necesidades concretas de la vida de la Iglesia. En particular habrá que recordar que ningún teólogo es en manera alguna la Iglesia.

Iniciativas y reformas en la Iglesia.

Fuera de estos dominios sometidos inmediatamente al poder de la jerarquía, queda amplio campo a la iniciativa en la Iglesia; iniciativa que requerirá el consejo y la inspección de arriba, pero que nacerá de abajo. Numerosos problemas de adaptación apostólica, de piedad, de pensamiento teológico, cuya iniciativa fue fecunda para la Iglesia, han brotado así, de modo espontáneo. A los innovadores no se les exige otra cosa que la preocupación por la unidad y la comunidad católica. Graves problemas pueden plantearse en concreto en este terreno de las iniciativas nuevas o reformistas en que entran en juego la juventud de la Iglesia y la libertad del Evangelio. El antecedente apostólico de la conducta de Pablo en su conflicto con Pedro debe siempre servir de guía en estas circunstancias. Vale la pena recordarlo. En Jerusalén donde Pedro y Santiago gobiernan la Iglesia, el Evangelio no se ha despedido todavía de las prácticas judaicas. Pablo ve en este judeo-cristianismo una infidelidad a la libertad cristiana. ¿Qué ha de hacer? Ciertas frases de la Epístola a los Gálatas parecerían tener en poco la institución apostólica (Gal 1, 16; 2, 6). La manera de reprender a Pedro, a quien considera culpable de debilidad de carácter frente a los judíos, reforzarían esta impresión (Gal 2, 11-15). No obstante, experimenta la necesidad de integrarse en la apostolicidad representada en Jerusalén: «Subí, pues, en virtud de una revelación y les comuniqué el evangelio que predico entre los gentiles, particularmente a los que eran algo, para saber si corría o había corrido en vano» (Gal 2, 2-3). Pero esta sumisión no le lleva por ello a aceptar que el Evangelio este ligado al formalismo judío: «Ni por un momento cedimos, para que la verdad del Evangelio se mantuviese íntegra entre vosotros» (Gal 2, 5). Actitud coherente, que debe ser completada, empero, por aquella que nos refiere el capítulo 21 de los *Hechos*: San Pablo sube por quinta vez a Jerusalén y allí tropieza de nuevo con el formalismo judío; pero esta vez, condescendiente al oportunismo de los apóstoles, acepta, para asegurar la paz, someterse a una práctica ritual; ¡la que precisamente había censurado en San Pedro! Llevará incluso la actitud conciliatoria hasta hacer circuncidar a su discípulo Timoteo, a pesar de ser griego.

Esta conducta compleja de Pablo debe ser recordada siempre que en la Iglesia la reforma adquiera caracteres de urgencia. Deduzcamos algunas conclusiones: 1) en la Iglesia no hay sectas ni cuerpos inde-

pendientes; es preciso guardar a todo precio la unidad. 2) La apostolicidad es el fundamento de la Iglesia; separarse de ella es separarse de Cristo. 3) La obediencia es comunión con la autoridad jerárquica, aun supuesto el caso de que la iniciativa no surja de esta autoridad. 4) Asegurada la solidez en la apostolicidad, es normal que se luche por la pureza del espíritu de Cristo en la Iglesia. Los mayores santos han usado a este respecto de toda su libertad (San Columbano, San Bernardo, Santa Catalina de Siena, Santa Brígida, Santo Tomás Moro, San Clemente Hofbauer, etc.); no hay fundamento alguno para ver en ello insumisión. 5) Se ha de distinguir cuidadosamente entre los elementos de la institución eclesiástica que constituyen sus estructuras fundamentales, queridas por Cristo, y los elementos contingentes en los cuales se expresan estas estructuras. La *reforma* no puede alcanzar nada más que a estos elementos contingentes; de otro modo se trataría de una revolución, imposible en la Iglesia de Cristo. 6) Dada la ocasión, habrá de practicarse la corrección fraterna en todos los peldaños de la jerarquía como se ha venido haciendo siempre en la Iglesia.

Peligro del clericalismo.

En cuanto a lo que pertenece evidentemente al dominio profano, técnicas, cultura, política, etc., sería clericalismo por parte de la Iglesia tratar de legislar, a menos que por algún lado estuviesen amenazadas la fe o las costumbres. Todo lo que sepa a poder personal y a voluntad de mando en la Iglesia no tiene derecho alguno a ser impuesto a las conciencias cristianas. Cristo ha fundado fuertemente su Iglesia bajo el signo de servicio (Ioh 13, 1-18); ha señalado suficientemente que el ejercicio de la autoridad en ella había de ser totalmente distinta de la que existe en una sociedad profana (Lc 22, 24-28); ha sido bastante firme en su condenación de los abusos de los hombres de Iglesia (Mt 23) para invitar a los responsables de la institución a una extrema pureza (cf. también 1 Petr 5, 2-4). Es preciso reconocer, sin embargo, que por desgracia la historia ha podido abrir cierto número de procesos por abuso de poder en la Iglesia. El hecho de que los subordinados sometidos a estos abusos de poder los hayan sobrellevado con santidad no exime a los superiores de ser gravemente culpables. La Iglesia no nos ha sido dejada por Cristo como una niñería y no puede nunca nada contra la conciencia que es también de Dios. Puede suceder también que ciertas adhesiones del espíritu o ciertos actos de obediencia sean pasajeralemente duros de soportar, y que ciertas lentitudes de la Iglesia pongan a prueba la paciencia. Es necesario saber esperar y no turbar inútilmente a los hermanos; no poner en duda la prudencia pastoral de una Iglesia que a través de tanteos algunas veces, quiere salvaguardar el depósito de Cristo *para todos*, informarse de este modo a quien corresponde el derecho. Y, también, tener por encima de todo una confianza inquebrantable en la verdad, que no puede nunca contradecir a la verdad y, por tanto, terminará por resplandecer.

Gracias a Dios que vela por su Iglesia, la *Leyenda del gran inquisidor*³ es sólo una parodia. Los santos generalmente parecen haber encontrado más que otros la verdadera libertad en la Iglesia, a reserva de reivindicarla, cuando el pecado podía amenazarla.

3. Propiedades y notas de la Iglesia.

Las propiedades de la Iglesia.

Creo en la Iglesia una, santa, católica y apostólica.

Todo el misterio de la Iglesia está descrito en estos cuatro calificativos de la antigua profesión de fe: el misterio de la Iglesia eterna y peregrinante. El credo no hace más que asumir las expresiones de los padres. San Pablo habla de una Iglesia *única* (Eph 4, 4), de la Iglesia *santa* (5, 27); San Ignacio (hacia 110) es el primero en denominarla *católica*; las Actas del martirio de San Policarpo (156) están dirigidas «a todas las parroquias de la *santa y católica* Iglesia»; de San Ireneo data el epíteto de apostólica. Pero, al margen de las palabras, la realidad que expresan fue vivida y predicada desde el tiempo de los apóstoles.

La Iglesia es una con la unidad del Dios trino y la unidad del plan divino que se resume en Cristo-cabeza; un solo Espíritu, una sola cabeza, un solo cuerpo. Mas, también, un solo bautismo, añade San Pablo, significando con ello la unidad visible, sacramento de la unidad invisible; un solo colegio episcopal que tiene al frente un único Jefe, símbolo y custodio de la unidad que desciende de Dios. «Unidad carnal y espiritual al mismo tiempo» (SAN IGNACIO, *Epist. ad Magnesianos* 13, 2) que no se confunde, sin embargo, con la uniformidad exterior ni se traduce forzosamente en centralización.

Concluamos con Bossuet: «Pertenece a la esencia de la Iglesia, hasta la resurrección general, poseer el ministerio eclesiástico que la hace visible, pero el efecto de este ministerio es el de llevar a los hijos de Dios a la perfecta estatura de Jesucristo, es decir, a la perfección, que tras haberlos hecho santos los hará gloriosos en cuerpo y alma» (*Reflexions sur un écrit de Mons. Claude*, Paris 1727, p. 260).

La Iglesia es santa con la santidad invisible del Espíritu que vive en ella y con la santidad de Cristo del cual es cuerpo. Es santa también en su institución visible, porque el Espíritu anima también esta institución para hacerle producir la santidad.

La Iglesia es católica, porque la predestinación de Dios engloba a todo el universo de los espíritus (Eph 1, 10), porque Cristo ha satisfecho por los pecados del universo entero (1 Joh 2, 2) y porque el Evangelio concierne a toda la creación (Mc 16, 15). La realización visible de esta universalidad se opera por la extensión geográfica de la Iglesia jerárquica. Pero hay que cuidarse de no restringir a este simple aspecto geográfico la catolicidad de la Iglesia, comprendiendo, ante todo, que esta propiedad forma parte de su naturaleza

³ Episodio de la obra del novelista ruso DOSTOYEVSKI, *Los hermanos Karamazov* (N. del T.).

(la Iglesia de Jerusalén era ya la Iglesia católica) y, en segundo lugar, entendiendo la catolicidad de hecho en un sentido no menos cualitativo que cuantitativo. «La catolicidad de la Iglesia es la universalidad dinámica de su unidad: la capacidad que tienen sus principios de unidad de asimilar, colmar, exaltar, y ganar para Dios y reunir en Él a todo hombre y a todos los hombres, a todo valor de humanidad» (M. J. CONGAR, *Chrétiens désunis*, p. 117). Y esto tanto en la duración como en el espacio cultural de la humanidad.

La Iglesia es apostólica no sólo con una apostolicidad histórica sino con una apostolicidad siempre actual; los capítulos precedentes nos dispensan de insistir en ello.

Las notas de la Iglesia y la apologética de la Iglesia.

Teología y apologética de la Iglesia.

En la enseñanza teológica o catequística con frecuencia las cuatro propiedades tradicionales del misterio de la Iglesia son llamadas también *notas* de la Iglesia. Nos parece de importancia precisar qué es lo que encubre esta asimilación, puesto que en verdad se trata de dos puntos de vista diferentes: un punto de vista teológico y un punto de vista apologético.

En los modernos tratados acerca de la Iglesia el aspecto apolo-gético ha adquirido gran importancia y, si se hace excepción de la teología de estas últimas décadas, se podría decir que ha adquirido una importancia absoluta. La eclesiología se restringe en ellos a la cuestión de los poderes y de las propiedades-notas de la Iglesia en cuanto institución. Se trataba de defender a la Iglesia contra el galicanismo o contra las Iglesias de la reforma, en espera de defenderla también contra los ateos del siglo XVIII. Obra útil ciertamente, pero secundaria por lo que respecta a la contemplación teológica del misterio de la Iglesia en sí mismo, al cual quisiera reemplazar.

Apologética por las notas de la Iglesia.

Los reformadores protestantes reprocharon a la Iglesia católica el haber dejado de ser ya la Iglesia del Evangelio y de los padres. Se trataba de probar que la Iglesia de Cristo sobrevive plenamente en esta Iglesia y en ningún otro sitio. Sobre la base de una fe común en la Escritura y en la divinidad de la Iglesia de los padres, se establecen las propiedades esenciales de la Iglesia querida por Cristo y vivida por los padres, las notas — se señalan inicialmente una gran cantidad para reducirlas a cuatro fundamentales en el siglo XIX —, que permitirán inmediatamente, por la identificación de su idéntica presencia en la Iglesia primitiva y en la Iglesia católica actual, demostrar la auténtica sucesión de esta última. Rápidamente la demostración establecida contra los protestantes fue extendida en las escuelas de teología a probar la verdad de la Iglesia católica frente a los incrédulos, como una continuación de la prueba de la divina legación de Cristo y, por tanto, desde un punto de vista puramente histórico y racional.

Estas pruebas tienen un valor indiscutible. Es preciso reconocer, sin embargo, que su alcance riguroso, tan difícil de establecer, ha sido discutido algunas veces y que con excesiva frecuencia se amplifica. Así, si se utiliza la *vía de las notas* de modo dogmático contra los cristianos disidentes, se llegará ciertamente a demostrar la realización perfecta de las notas en la Iglesia católica romana, pero es ya más difícil demostrar que esta realización excluye toda otra Iglesia. En cuanto a la prueba puramente racional por la misma vía, los historiadores, que establecen con tanto éxito el valor histórico de los orígenes cristianos, no ocultan, en cambio, que es particularmente difícil, si se apela sólo a los documentos históricos y se excluye toda otra luz, demostrar científicamente, desde un punto de vista puramente histórico, que la Iglesia de Cristo deba poseer estas notas.

Las otras «vías» de la apologética de la Iglesia:

Dificultad análoga encuentra, a nuestro parecer, la *vía histórica*, aparecida en el siglo XVII, que consiste en establecer la misma demostración partiendo de los poderes de la Iglesia querida por Jesucristo. Bajo el desenvolvimiento homogéneo que separa la Iglesia primitiva de la Iglesia actual el creyente reconoce una identidad que le satisface. Pero esta identidad que es fácilmente reconocible en la fe, no es tan fácil ofrecerla atendiendo a los simples recursos de la historia. Impresionado por esta dificultad, un prelado del siglo XIX, el Cardenal Dechamps, propuso una nueva apologética de la Iglesia, nueva y tradicional, porque ya San Agustín la había explotado espléndidamente. Consiste en probar en bloque el origen trascendente de la Iglesia católica actual por medio del milagro multiforme que constituye el hecho contemporáneo de la Iglesia, para todo espíritu un poco dispuesto. De la Iglesia reconocida así como divina, se podrá remontar fácilmente hasta Cristo, a la inversa de las vías precedentes. Es ésta la *vía empírica* que debía consagrar el Concilio Vaticano y que inspira cada vez más a la apologética actual. «Porque a la Iglesia católica sola pertenecen todas aquellas cosas, tantas y tan maravillosas, que han sido divinamente dispuestas para la evidente credibilidad de la fe cristiana. Es más, la Iglesia por sí misma, es decir, por su admirable propagación, eximia santidad e inexhausta fecundidad en toda suerte de bienes, por su unidad católica y su invicta estabilidad, es un grande y perpetuo motivo de credibilidad y testimonio irrefragable de su divina legación» (Sess. III, Const. *Dei filius*, cap. 3, Dz 1794).

La apologética del milagro de la Iglesia lleva correctamente a la conclusión de su origen divino. Pero no podemos menos de recordar ciertas vías extraordinarias, tales como la de Serafín de Sarov, que se encuentran en las confesiones no católicas. Habría allí algunos títulos, aun cuando menos numerosos y brillantes, que podrían reivindicar el carácter de milagrosos en el orden moral. Será, pues, necesario profundizar un punto en que resplandece la fidelidad de la Iglesia a Cristo como un nuevo milagro a través de la historia:

es la apostolicidad. La Iglesia que manifieste la mayor santidad (recapitulación del milagro empírico de la Iglesia) y la más fiel apostolicidad a lo largo de su duración, presentará la señal de que ella es la Iglesia integral de Cristo.

4. Miembros de la Iglesia.

¿Quién pertenece a la Iglesia? La respuesta a esta pregunta hace referencia a una definición, lo más precisa que cabe, del misterio de la Iglesia. Esta definición se desprende de los capítulos precedentes. La aplicación que vamos nosotros a hacer de ella nos reportará el beneficio de una nueva profundización del gran misterio que tratamos de comprender por la inteligencia de la fe.

Definición de Iglesia.

Definición canónica.

Se trata de la Iglesia peregrinante. La dificultad de una definición verdaderamente equilibrada reside en la colocación de los dos aspectos, visible e invisible. Según San Belarmino, el gran controversista de la contrarreforma, la Iglesia es «la reunión de hombres a los que asocia la profesión de una misma fe y la comunión en los mismos sacramentos, bajo el régimen de pastores legítimos, especialmente el romano pontífice, único vicario de Cristo en la tierra». Esta definición, de sabor antiprottestante, se ha convertido casi universalmente en la definición recibida en la teología y en la pastoral de la Iglesia. Cabe lamentarlo, y no porque sea inexacta, sino porque se atiene excesivamente a un punto de vista jurídico de sociedad visible y corre el peligro de subordinar a él el punto de vista del misterio de la comunidad escatológica.

Definición teológica.

La definición de San Belarmino es ciertamente válida en una consideración canónica. Si se parte, por el contrario, de la consideración del misterio de la Iglesia, en que los valores esenciales y finales consisten en el pneumatismo, mientras que los valores sociológicos, unidos por lo demás indisolublemente a los anteriores en el estado presente de la Iglesia, no tienen más que un lugar secundario, ministerial, entonces se llegará a una definición bastante diferente de tipo teológico.

«Por aquí se ve, escribe Bossuet, que lejos de hacer una Iglesia en que la comunión sea puramente exterior por naturaleza e interior sólo accidentalmente, el fondo de la Iglesia es, por el contrario, la comunión interior, siendo la comunión exterior la señal, ordenada a indicar que los hijos de Dios están guardados y encerrados en este sello. Se comprende también que los elegidos son el fin último por el cual se hace todo en la Iglesia y aquellos a quienes ha de servir ante todo su ministerio, de suerte que ellos son la parte más esencial y, por decirlo así, el fondo mismo de la Iglesia» (Conferencia con M. Claude, París 1727, p. 261-262).

Títulos de pertenencia a la Iglesia.

Atendiendo a una u otra definición de Iglesia, según se coloque desde el punto de vista canónico o teológico, se fundará de modo diferente la pertenencia a la Iglesia.

Pertenencia a la Iglesia por el carácter.

En la perspectiva de la definición belarminiana, la tentación estará en considerar sólo el aspecto visible de la Iglesia y, como se haría respecto a los ciudadanos de un país, en enumerar sus miembros, es decir, aquellos que son sujetos de sus poderes. El carácter bautismal que es el efecto infalible e indeleble de la recepción válida del sacramento visible, por el que el cristiano queda agregado a la sociedad eclesial, será el título fundamental según el cual se juzgará de la pertenencia de cada uno a la Iglesia. Este juicio será indiscutible. No obstante, es necesario señalar que el carácter no es un título de santidad interior y esto es tan verdadero que subsiste en el pecador. El carácter es una consagración objetiva por la cual el bautizado es hecho partícipe de Cristo en su función de santificador, en su personalidad social y no, *de suyo*, en la santidad interior de la cabeza del cuerpo místico. En sí mismo el carácter constituye, pues, un título de pertenencia a la Iglesia como sociedad; sólo de un modo indirecto, en cuanto el carácter reclama la gracia, y en cuanto la santidad subjetiva implica normalmente la inserción en el organismo eclesial, el carácter anexiona al cuerpo místico en su realidad específicamente espiritual.

Pertenencia a la Iglesia por la gracia.

Poseer el carácter del bautismo y participar en el culto de la religión cristiana son condiciones normales de la pertenencia a Dios y a Cristo. Quien se engreiese de pertenecer a Cristo sin pasar por aquí despreciaría toda la economía positiva de la distribución de la salud cristiana — Iglesia visible, sacerdocio y sacramentos — establecida expresamente por el Salvador. Pero estos títulos externos y aun sacramentales de pertenencia a la Iglesia no revelan todo el secreto de las almas. Desde un punto de vista teológico se dirá miembro de la Iglesia a aquel que posea en sí algún elemento de la vida divina comunicada en Cristo y, a título subordinado, las señales externas de su inserción en la comunidad visible. Pertenecer a la Iglesia es, pues, en orden de valor (lo que no equivale a orden de causalidad), ante todo pertenecer a su realidad espiritual y vital; después, aunque inseparablemente, pertenecer a su organismo de santificación. Por eso es que en ausencia de certezas absolutas sobre la presencia del Espíritu Santo en el alma de los bautizados, se deberá reconocer el carácter misterioso del verdadero rebaño de Cristo y dejar a Dios, más allá de las apreciaciones empíricas y de las inducciones probables, el juicio definitivo del Pastor que conoce sus ovejas.

Grados de pertenencia.

Hay sin embargo sitio entre el juicio teórico y abstracto, a priori, conforme a los principios que hemos sentado, y el juicio concreto de la pertenencia de tal persona a la Iglesia y esto por una aplicación todavía universal de los principios. Se puede resumir así: donde quiera se encuentre al menos la fe divina, se podrá hablar de pertenencia parcial e imperfecta, pero real, a la Iglesia, que se hará perfecta por la caridad, aun cuando sea necesario añadir en tal o cual caso determinado que ella no es «normal». Normalmente, en efecto, esta presencia de la fe y de la caridad supone la presencia del carácter y la vida en la comunidad visible; recuérdese la imagen de miembro de la Iglesia que hemos trazado más arriba. Podrá suceder, sin embargo que las ligaduras con la comunidad visible sean muy reducidas, o aunque no exista el carácter (más abajo precisaremos este caso de los no bautizados), y que estemos sin embargo ante miembros auténticos, bien que imperfectos y «anormales» de la Iglesia. Es un principio muy conocido en la escolástica que la gracia no está ligada necesariamente, por parte de Dios, a los sacramentos. Por otra parte, puede suceder el caso de bautizados que practican exteriormente, pero, careciendo de fe y caridad, sean miembros paralizados de Cristo y de su Iglesia. Pensando en los miembros perfectos de Cristo escribía San Agustín: «Todos los que no aman a Dios son extraños para Él. Pueden entrar en las basílicas, pero no se les puede contar en el número de los hijos de Dios... Recibir el bautismo, puede el malvado lograrlo; igualmente el don de profecía, y todos los sacramentos... Pero lo que no puede es seguir siendo un malvado y poseer la caridad» (*Epist.* 70, PL 35, 2032).

Pertenencia invisible a la Iglesia.

Iglesia fuera de la Iglesia.

«Fuera de la Iglesia no hay salvación», he aquí una fórmula de verdad ambigua, que entró con fortuna en la catequesis de la Iglesia. El autor de ella es SAN CIPRIANO, obispo de Cartago a mediados del siglo III. Es preciso además reconocer que para su autor se trata, en sentido estricto, de la Iglesia empírica, visiblemente agrupada en torno al sucesor de los apóstoles (*Carta* 73, I, II y 21). Dos siglos más tarde SAN AGUSTÍN rectificaba esta estrechez de San Cipriano, si bien en dependencia de él: «Nadie, dice, puede alcanzar su salvación y la vida eterna si no tiene a Cristo por cabeza y nadie puede tener a Cristo por cabeza, que no esté en su cuerpo, que es la Iglesia» (*De unit. Eccl.* PL 43, 429). La Iglesia retendrá la afirmación agustiniana bajo la fórmula ambigua de Cipriano. Pero la misma afirmación de San Agustín ¿no plantea en absoluto problema alguno? ¿Cómo conciliar esta exigencia de medio — estar en el cuerpo de Cristo — con el designio divino de la universal salvación? (1 Tim 2, 5). Porque la fe explícita necesaria a la salvación y por medio de la cual se hace miembro del cuerpo de Cristo

admite gradación y el mínimum que se exige de fe explícita parece estar bastante lejos, desde el punto de vista objetivo, de alcanzar el contenido del dogma católico relativo a la Iglesia como cuerpo de Cristo. Podemos, en primer lugar, afirmar con toda la tradición eclesiástica que la salud de Dios ha existido y existe ciertamente en hombres que, a causa de las circunstancias históricas de su vida, no han podido encontrarla por el camino de la Iglesia, aunque tampoco ciertamente, sin una fe implícita al menos. La misericordia de Dios excede lo que la teología puede decir acerca de ella y si los hombres están obligados a usar los medios divinamente instituidos para su salvación, Dios, en cambio, no está ligado a estos medios. Él «no envió a su Hijo para juzgar al mundo, sino para que el mundo fuese salvado por Él» (Ioh 3, 17).

Pertenencia invisible.

Pero esto no quita fuerza alguna a la verdad del principio de que la Iglesia visible es el único refugio donde Cristo quiere que se reúnan aquí abajo, todos los que han de ser ciudadanos de la Jerusalén celeste. Y si se debe conceder cierta disociación en la Iglesia terrestre entre la institución en su aspecto social, exterior y visible, y el cuerpo místico en su aspecto espiritual e invisible, no se podría afirmar pura y simplemente que estos hombres se hayan hecho miembros del cuerpo místico sin referencia alguna a la institución eclesiástica. En otro lugar se podrá encontrar la exposición de las condiciones de una fe saludable en el caso de ausencia de evangelización (Tratado de la fe, t. III p. 397-399). Las disposiciones de alma por medio de las cuales pueden los que no han sido evangelizados alcanzar la justificación, contienen implícitamente la voluntad general de obedecer a Dios y de someterse a todo aquello que ellos reconozcan en conciencia depender de la economía divina de salvación, que encuentra su realización concreta en la Iglesia: esto es, el deseo implícito de la Iglesia y de los sacramentos. Esta referencia implícita a la Iglesia visible no es suficiente para nadie a no ser en cuanto dice orden a una actuación más perfecta, en relación a la cual se define, que existe entre los bautizados que viven la vida de la Iglesia. La verdad fundamental del principio «fuera de la Iglesia no hay salvación» es ésta: *la salvación no se consigue a no ser en la Iglesia o en relación con ella.*

Un decreto del Santo Oficio, de fecha 8 de agosto de 1949, apoyado en textos de Pío IX (*Singulari quadam*, 1854, Dz 1647) y de Pío XII (*Mystici Corporis Christi*, 1943) ha expresado el pensamiento católico acerca de esta delicada cuestión de la pertenencia a la Iglesia de los no bautizados y no evangelizados: «Para que alguien obtenga su eterna salvación no es siempre necesario que sea incorporado *de hecho* a la Iglesia a título de miembro, mas es necesario que esté unido al menos con *voto* o por *deseo*. No obstante no siempre es necesario que este deseo sea explícito como en el caso de los catecúmenos. Cuando alguien se halla en ignorancia invencible, Dios acepta un *deseo implícito*, así llamado porque está incluido en la buena disposición del alma por la cual se desea con-

formar su voluntad con la de Dios» (cf. «Docum. Cath.» 2 nov. [1952], 1396-1397).

Estos miembros ocultos de Cristo pertenecen, pues, a la Iglesia en sus dos aspectos, pero imperfectamente. Para señalar exactamente su estatuto de pertenencia será preciso insistir en las modalidades no de la realidad eclesial, sino de su modo peculiar de insertarse en ella. A esto obedece el que adoptemos las expresiones de pertenencia visible y de *pertenencia invisible a la única Iglesia espiritual y visible*. Idealmente los dos factores de pertenencia deberían coincidir. Normalmente un miembro visible de la Iglesia estará más profundamente ligado a la Iglesia, bajo el doble título de la vida de caridad y de la vida en el organismo visible, que un miembro oculto que participa sólo parcialmente en las riquezas de la gracia depositadas en el organismo eclesiástico. Pero la gracia de Dios tiene sublimes fantasías, nunca ciertamente arbitrarias, que pueden en parte trastocar este orden objetivo. Con mayor frecuencia sucede que son las infidelidades de católicos declarados las que lo subviertan, porque muchos que parecen estar en la Iglesia están, tal vez, fuera, y muchos que parecen estar fuera, en realidad están, parcialmente al menos, dentro.

¿Alma y cuerpo de la Iglesia?

Desde SAN ROBERTO BELARMINO (*De Controv.* 1. 3, c. 2) se ha tratado de expresar el estatuto eclesial de los miembros ocultos de Cristo, mediante la distinción, creada por las necesidades de la causa y falsamente atribuidas a San Agustín, de cuerpo y alma de la Iglesia, entendiendo por alma todo el pneumatismo y por cuerpo toda la institución visible. Buen número de teólogos renuncian actualmente a este modo de expresarse, demasiado cómodo, que corre el riesgo de traicionar la realidad en cuestión y de abrir camino a una concepción dualista de la Iglesia, muy poco tradicional.

La distinción misma de cuerpo y alma de la Iglesia, entendida en el sentido moderno, no nos parece que deba subsistir útilmente. Sin duda, puede defenderse desde el punto de vista teológico, pero presenta una coherencia analógica menor que la del lenguaje tradicional. Es, en efecto, el Espíritu Santo al que, según la tradición y en estricto razonamiento teológico, compete ser alma de la Iglesia peregrinante: respecto a la Iglesia eterna ya lo hemos demostrado. Es también el Espíritu Santo el que habita, vivifica, santifica y unifica todo el organismo eclesiástico (cf. 1 Cor 12, 4 ss; Tit 3, 5; Act 8, 17; 13, 2; 15, 28; 19, 6; 20, 28). Él es el alma de la Iglesia en su aspecto social y visible como en su aspecto espiritual. «Sólo la Iglesia católica es el cuerpo de Cristo, de Cristo que es la cabeza y el salvador de su cuerpo. Fuera de este cuerpo nadie es vivificado por el Espíritu Santo» (SAN AGUSTÍN, *Epist.* 185, PL 23, 815).

III. PROBLEMAS ECLESIASTICOS

1. La Acción católica.

Los seglares y la jerarquía.

Se ha señalado más arriba, al estudiar la misión y los poderes de la Iglesia, el lugar de los seglares al lado de la jerarquía. A título de su bautismo y confirmación, los seglares son inscritos dinámicamente en la Iglesia con ministerios que les asocian íntimamente a la obra de la jerarquía con miras al crecimiento del cuerpo de Cristo. No se les puede reducir, como se ha dicho donosamente, a parecerse «a los corderos de la Candelaria en Roma a los que se contenta con bendecir y trasquilar». Tienen parte activa en las tareas de la Iglesia. «Los fieles, dice Pío XII, y más especialmente los seglares, se hallan en la primera línea de la vida de la Iglesia; por ellos la Iglesia es el principio vital de la sociedad humana. Ellos, por consiguiente, ellos sobre todo, deben tener una conciencia más neta de que no sólo pertenecen a la Iglesia sino que son Iglesia» (*Discurso a los nuevos Cardenales*, 20 febrero 1946).

Desde el momento en que vive seriamente de Dios, todo cristiano ejerce ya en el mundo su función de testigo de Cristo. Su oración por el perfeccionamiento del reino se inserta en la del Cristo total para beneficio de la humanidad entera. Su vida de fe y de caridad tiene en sí misma el poder de inquietar al mundo, siempre inclinado a prescindir de Dios y a no existir más que para sí. Su amor fraterno tiene el mismo poder, y es por esta señal como se reconoce sin error a los verdaderos discípulos de Cristo. La irradiación vivificadora de la vida de Cristo en sus miembros justifica el alcance de las vidas religiosas de tipo contemplativo en la Iglesia; asegura el valor de testimonio a toda la vida humana de los cristianos que quieren existir integralmente en Cristo viviendo en el mundo. Así se encuentra prolongado al seno mismo de las comunidades naturales el testimonio evangélico, como obra propia de los seglares.

Fuera de esto, todo cristiano que vive en el mundo puede tener un día cualquiera el deber de proclamar explícitamente el mensaje inquietante de la fe, de dar testimonio de Cristo, de exhortar a la conversión mediante el diálogo o la palabra pública: todo esto lo hará como miembro delegado de la Iglesia.

Acción católica.

Se piensa algunas veces que la Acción católica es una novedad en la Iglesia; sin embargo, no se puede negar el carácter de acción católica al testimonio cristiano, aun no organizado, tal como lo hemos descrito anteriormente; en este sentido, acción católica ha existido siempre en la Iglesia y es algo esencial en ella. Lo que es preciso conceder es que el pontificado de Pío XI vio florecer, frente al paganismo renaciente de los países cristianos, un desenvolvimiento y una mayor precisión de esta función de los seglares en la Iglesia...

«Sería un error, dice Pío XII, ver en la Acción católica, como algunos lo han afirmado recientemente, algo esencialmente nuevo... siempre ha habido en la Iglesia una colaboración de los seglares con el apostolado jerárquico, subordinada al obispo y a aquellos a los que el obispo ha confiado la responsabilidad de la cura de almas bajo su autoridad. La Acción católica ha querido solamente dar a esta colaboración, una nueva forma, una nueva organización accidental, para que pueda ejercerse mejor y más eficazmente» (AAS 43, p. 376). No realiza Acción católica, en el sentido ya propio de la expresión, el que da testimonio de un modo aislado, sino el que inserta su testimonio y su acción personales en formaciones organizadas y comisionadas especialmente por la jerarquía, con miras a un testimonio público y colectivo en las diversas comunidades humanas y medios de vida. El bautismo y la confirmación permanecen como fundamento eclesial de la Acción católica; la jerarquía confirma exteriormente y confía en el interior a los movimientos organizados por ella esta función de testimonio. La Acción católica se ha convertido de este modo en un órgano más explícito del cuerpo eclesiástico, al definirse como colaboración específica del laicado en la misión de la jerarquía, particularmente en su misión profética; se podría decir que ha pasado del derecho privado al derecho público.

Acción temporal y evangelización.

Si se la considera como tarea específicamente eclesial, la Acción católica parece que no tiene incumbencia alguna en el plano de las estructuras temporales. San Pablo no se preocupó excesivamente como apóstol en abolir la esclavitud y los primeros cristianos no intentaron, en cuanto tales, modificar la sociedad política de su tiempo. El cristiano espera en el tiempo la vida eterna; su función apostólica consiste, ante todo, en recordar al mundo, por la palabra y por la vida, la cuestión que Dios le propone, en abrirlo en presencia del Eterno y en proclamar la buena nueva; testigo del Dios vivo y de Cristo, comunica al mundo entero, y en primer lugar a su medio de vida, el fuego que el Salvador vino a traer a la tierra. Sabe bien que las estructuras temporales serán siempre imperfectas y así le basta que sirvan suficientemente a la vocación espiritual del hombre.

«Al no diferir, escribía Pío XI, de la divina misión confiada a la Iglesia y a su apostolado jerárquico, esta acción católica no es de orden temporal, sino espiritual; no de orden terrestre, sino divino; no de orden político, sino religioso» (carta, *Quae Nobis*, 13 de nov. 1928).

Pero en el tiempo en que vivimos, más tal vez que en otros tiempos, las estructuras humanas traicionan frecuentemente al hombre en lugar de servirle y corren el riesgo de cerrarle a la palabra de Dios. ¿Puede la Iglesia en semejante coyuntura desinteresarse de estas estructuras en que se juega, por una parte, el porvenir del reino de Dios? ¿No hay en el entregarse a este trabajo temporal un testimonio elocuente de caridad? Nosotros no pretendemos aquí limitar

las tareas del cristiano en el mundo, sino fijar lo que objetivamente es la Acción católica. El cristiano queda comprometido a hacerse presente cristianamente en las estructuras sociales y políticas a fin de que éstas no rebajen al hombre, creado a imagen de Dios, por bajo de sí mismo; presencia ésta del cristiano que supone una actividad competente del hombre en solidaridad con los demás miembros de la comunidad humana. La misma obra se impone en las estructuras morales e intelectuales, a fin de que no declinen hacia el paganismo. Esta actividad del cristiano muy bien puede estar totalmente formalizada e inspirada por una preocupación de Acción católica, pero, no obstante, no deriva en sí misma de la Acción católica *estrictamente dicha*. En concreto concedamos que es difícil hallar la distinción entre las tareas propias de la Iglesia y las de cristiandad que le están connexas. En la mayoría de los casos la acción institucional y la acción evangelizadora deberán ser llevadas a la par, preparando la acción del cristiano *en* cristiano a la acción del cristiano *en cuanto* cristiano y apoyándola de un testimonio visible de caridad; presencia activa en la comunidad humana que condiciona el testimonio apostólico. Presencia y testimonio: he aquí las dos funciones de la Acción católica ⁴.

Actividad de la Iglesia y orden político.

La política consiste en ordenar eficazmente todas las técnicas hacia la realización de una comunidad humana, en la cual las personas se expansionen en la comunión de los mismos valores; obra, por tanto, de justicia y de unidad. Con una eficiencia divina y un objetivo trascendente, la Iglesia persigue una obra a la cual converge la de la política; de ahí la tentación de deducir leyes para el orden político a partir de una finalidad eclesiológica. Solamente sería exacto decir que el orden de la Iglesia sería inhumano si no suscitase en los cristianos un servicio político, el cual a su vez puede reversiblemente condicionar felizmente la obra propia de la Iglesia. Pero en los juicios políticos que informan su acción el cristiano sólo encontrará en su fe una inspiración que habrá de conjugar con los datos concretos y variables de cada coyuntura política; de ahí la posibilidad de pluralidad de opiniones políticas entre cristianos. En consecuencia hemos de pensar que no hay una política de la Iglesia, ni política católica, sino solamente una inspiración católica. ¿Cuál es el orden humano ideal en relación a la mediación de la Iglesia? Se puede imaginar, no cabe duda, el caso de una comunidad humana interiormente cristiana en su totalidad que llegase a una uniformidad de juicio político, nacida de la fe, en orden a puntos particulares: matrimonio, escuela, moral sexual; pero aun aquí no sería caso de un orden

⁴ Entiéndasenos bien: No se trata aquí de limitar los compromisos que con el mundo pueda contraer *tal* cristiano, sino de precisar objetivamente el campo propio de la Acción católica, como obra de la Iglesia, liberándola de toda tentación de clericalismo. La disolución, en adelante cosa hecha, de todo aquello que había constituido el éxito medieval, de la cristiandad *sacral*, invita, sin duda, a los cristianos a ser, en el mundo renovado, artífices de una nueva cristiandad, de tipo profano ésta. (Cf. respecto al alcance de estas distinciones: J. MARITAIN, *Humanisme intégral*, París 1936.)

jurídico completo sino de elementos aislados. La existencia de un partido cristiano, fuera de esta justificación teológica, no puede explicarse más que temporalmente, en razón de hacer frente a un peligro que amenazase a la cristiandad y que exigiese la eficacia máxima de las fuerzas de resistencia cristiana.

Historia, civilización y mediación de la Iglesia.

Por historia entendemos el universo entero en cuanto está centrado en el hombre y su destino, y en cuanto es conducido por el hombre hacia los caminos de un desarrollo y progreso que «subtienden» la elevación de la conciencia y la creación moral. Dios se ha inculcado a esta historia hasta comprometerse en ella. No soltaremos ninguno de los términos: Jesucristo es *Dios* y esto es algo absoluto, único y definitivo en sus consecuencias sobrehumanas; pero se ha inscrito *en la historia*. La historia no se ha anulado, ni se ha detenido; pero Jesucristo es el maestro de ella, su soberano conductor. Todo debe estarle sometido, y al cabo de la historia todo nos aparecerá como saliendo radicalmente de Él. No buscaremos una historia humana sin la acción de Dios en Jesucristo, ni tampoco a Jesucristo independientemente de la historia humana: he aquí una certeza cristiana.

La historia humana tiene su realidad, su desenvolvimiento, sus leyes propias. ¿Cuál es la relación que la fe nos permite afirmar entre la historia y el reino del cual Cristo es autor por su primera venida, y consumidor, por el retorno que esperamos? Esta relación parece ser doble:

1) *La historia humana prepara al reino su contenido.* Porque este reino no es un reino de almas, sino de vidas humanas que Cristo ha inaugurado por su resurrección. A su vez la revelación, al hablarnos de «nuevos cielos y nuevas tierras», nos permite afirmar que la totalidad de la primera creación, con todo el desenvolvimiento histórico que el hombre haya operado en ella, será recapitulada gloriosamente por Jesucristo según el designio de Dios. Dimensiones éstas de la catolicidad de la Iglesia en que se encuentran vueltos a Cristo todos los valores humanos, para que Dios reciba de ellos gloria y la gloria de Dios los transfigure. Porque todo lo que haya sido ofrecido a Dios será lo que constituirá la realidad de la segunda creación, en Jesucristo. Cae de su peso, sin embargo, que ante todo es el hombre y su corazón, antes de todas las cosas y conquistas técnicas el principal candidato al reino y en dependencia de la comunidad de personas todo el mundo de las cosas históricas. La historia constituye, día tras día, aquello que será salvado, las piedras de la ciudad celeste.

2) *La historia humana «subtiende» el advenimiento del reino.* Quiero indicar con ello que los sucesos de la historia santa y el crecimiento del reino se producen en determinadas situaciones históricas. Ocasiones favorables o desfavorables, ocasiones de la gracia u ocasiones de cerramiento al reino en las infraestructuras históricas de la colectividad humana. Por ser más exterior que en la función prece-

dente, la referencia de la historia al reino es aquí capital y estimula al cristiano a actuar en la historia.

¿Cómo reinará Jesucristo de un modo efectivo sobre la historia humana? Podemos responder con absoluta certeza: por las mediaciones que ha dejado en su Iglesia y que nos aseguran a los creyentes la presencia y el poder del resucitado. Nada hemos de inventar. Jesucristo mismo ha previsto la manera según la cual continuaría su encarnación en medio de nosotros y a través de nosotros los cristianos. Porque bajo el dominio de la personalidad de Cristo, nosotros somos como sus enlaces para la entrada de todos los elementos de la historia bajo su influencia vivificante en la «cristosfera». Por medio de nosotros, pues, por nuestra fe, por nuestra plegaria operante, por nuestra acción contemplativa la historia humana se hace realmente historia santa.

En la Iglesia y por la fe en Cristo el movimiento de la historia va, pues, hacia su eterna consagración. Mas, se podrá preguntar: ¿Qué decir de tantos movimientos de la historia y de los más amplios y más ricos que ignoran su propia revelación en Jesucristo? ¿Será condenada la historia que no haya encontrado sus mediaciones de salvación en Jesucristo? Seamos aquí modestos y no vayamos a contradecir con afirmaciones demasiado fáciles el designio universal de amor de Dios sobre nuestro mundo, que absorbe al mismo pecado.

La historia sin Jesucristo no tiene en sí recursos para superarse. Ninguna salvación en los elementos del mundo y de la historia tomados en sí mismos. No se puede economizar a Jesucristo cuando se trata de salvación. No retrocedamos ante este dato trágico que no tiene otra finalidad que acrecentar nuestra fe: la historia humana que con plena lucidez rechaza a Cristo, declarándose idólatra, los valores humanos que hayan proclamado su propia suficiencia, su avaricia, su orgullo, todo esto ha de aparecer como ajeno a la historia de la salvación.

Repulsa de Cristo, decimos. Pero ¿no existe una manera, personal y colectiva, de unirse a Cristo, de aceptar algo de su soberanía, fuera del conocimiento explícito de la revelación? ¿Cierta amor del hombre y cierta entrega del corazón, no son con la gracia de Dios suficientes para llegarse a la existencia sobrenatural? ¿No podría en este sentido ser el amor verdadero la salvación de amplios dominios de la historia humana? ¿No podría ser la mediación que somete a Cristo, sin saberlo, existencias humanas y el conjunto de realidades históricas a ellas aferradas? El amor daría entonces sentido a todos los valores parciales, a todas las técnicas, a todos los progresos materiales y culturales. ¿Cómo el amor podría venir de Satanás si ha salido del egoísmo y es lo contrario de la suficiencia y del orgullo? Más bien aparece, aun cuando hay aquí un secreto de Dios, como un don de Cristo y algo que lleva a Dios.

No es necesario insistir para hacer ver hasta qué punto en esta suposición el poder de Cristo desbordaría el campo de animación de la fe «explícita» de los cristianos. Se puede aun preguntar a este respecto si el «mundo» no está algunas veces en la sociedad de los

cristianos, mientras que el reino animaría alguna vez, aunque de manera evidentemente parcial, lo que se encuentra visiblemente fuera de la Iglesia.

De todos modos Jesucristo permanece como el fermento de la historia, su juventud de eternidad a través de sus envejecimientos, como a través de sus impulsos y de sus creaciones. Cierta conversión de lo humano es necesaria para hacer de los valores humanos realidades de la historia santa en Jesucristo. En el mundo actual numerosos esfuerzos hacia el amor y la paz constituyen, sin duda, valores precristianos en actitud de conversión al Cristo desconocido o negado.

La lucidez de los cristianos debe desconfiar tanto de lo que sería una falsa trascendencia, como de lo que sería una falsa encarnación: una encarnación donde se trataría sólo de la sacralización o divinización de lo histórico; una trascendencia que no se inquietaría de ver caminar la historia en casi su totalidad hacia el fracaso.

Porque este mundo limitado, esta historia que pasa, este mismo mundo y esta misma historia son el lugar de la esperanza cristiana; porque Cristo con su resurrección los ha transportado radicalmente a su gloria; porque *nosotros* estamos en el mundo y en la historia.

Vinculados a Cristo y tocados por su gloria en nuestro ser mortal, debemos permanecer en la historia. Y no para una imaginaria resignación sino para una actuación concienzuda. Porque ya somos como un elemento del Cristo que seremos. El misterio de Cristo nos revela a cada instante el sentido verdadero de la historia humana: él da su significación a todo ser humano.

Por tanto, fuera la pereza. Múltiples motivos apremian al cristiano para la acción: el motivo misionero con todas sus implicaciones sociales y culturales; el motivo fraterno, porque una fe cristiana sin activa caridad fraterna es una mentira; el motivo de acción de gracias, porque el pueblo cristiano está delegado para la consagración de todo valor humano en Jesucristo. Pues bien, es en la espesura de la historia donde todos estos motivos encuentran su eficacia.

Con competencia, igual que si no esperásemos el reino. La fe no nos dispensa de ella. Los cristianos dan a veces la impresión de que para ellos sólo cuenta la intención y la utilización piadosa de las realidades temporales, en lugar de respetar la creación y el hombre para revelarlos en Jesucristo.

Jesucristo estará presente en medio del mundo en acción en la medida que lo estemos nosotros, con toda la lucidez y la potencia efectiva de nuestra fe. Entonces se retirará la idolatría y el paganismo de los aprendices a hechiceros. Entonces se revelará el amor dando un sentido a todo el desenvolvimiento material. Entonces se revelará el sentido divino del caminar de los hombres, dando su sentido al amor mismo.

El reinado de Cristo sobre la historia y las civilizaciones no podrá sobrevénir según esto, a no ser desde el *interior*. Una anexión sociológica, una utilización exterior, la colocación de una etiqueta cristiana, corren el riesgo de no ser más que ilusiones engañosas de un clericalismo sin hondura: todo el problema de lo que se ha

llamado «civilización cristiana» encuentra a la luz de lo dicho su verdadera solución. El bautismo de las sociedades y de las civilizaciones, como el de las personas, presupone la fe en Jesucristo o, al menos, cierta conversión interior.

2. La misión de la Iglesia y las misiones.

La Iglesia misionera.

Algunos cristianos van a misiones, pero propiamente toda la Iglesia es misionera. Ella ha sido enviada por Cristo para hacer crecer su cuerpo en medio de todos los pueblos; es católica. Con este fin trata de implantarse como institución de salvación en medio de todos los pueblos. Al papa, como pastor supremo, pertenece de modo especial la solicitud de los países que no dependen aún de ninguna iglesia particular; a todos los obispos de iglesias locales incumbe ayudarle en esta obra suministrando misioneros, sacerdotes y seglares. «No sólo a Pedro, cuya sede ocupamos, decía Pío XI a los obispos, sino a todos los apóstoles, cuyo lugar ocupáis, Jesús ha dado el mandato de ir por el mundo entero a predicar el Evangelio a toda criatura (Mc 16, 15). Por donde es manifiesto que el deber de difundir la fe os incumbe de tal modo que estáis obligados sin ningún género de duda, a uniros a Nos para compartir el trabajo y para asistirnos tanto cuanto os lo permita vuestra particular carga... En tan grave materia la cuenta que Dios pedirá un día no ha de ser ligera» (enc. *Rerum Ecclesiae*). A todos los fieles toca interesarse en la expansión de la Iglesia, por su entrega, por su ayuda, por su plegaria. Toda la Iglesia es solidaria de sí misma.

Esto que acabamos de decir vale primeramente desde un punto de vista geográfico y étnico; pero nada impide entenderlo también desde un punto de vista sociológico; la misión consistiría entonces en hacer presente a la Iglesia en tal clase de hombres que la ignoran, aun en el interior de una iglesia local establecida. «En la Edad Media y aun hasta el siglo XIX los misioneros “salían” de la cristiandad para ir a predicar a las “naciones infieles”. El paganismo era exterior a la sociedad cristiana. Hoy, por el contrario, las “dos ciudades” no son ya exteriores sino interiores una a la otra y están estrechamente entrelazadas»⁵.

La definición canónica del término «misión» es muy precisa: «Allí donde la jerarquía no está todavía constituida». Pero esta definición no se ajusta totalmente a las cosas, puesto que un país puede no tener jerarquía propia y poseer, sin embargo, sectores de cristiandad en pleno ejercicio y, a la inversa, otro país que tenga su jerarquía puede poseer vastos sectores faltos de evangelización. Se hablará entonces para evitar equívocos no de «países de misión» sino de «sectores de misión».

Convendría, por lo demás, añadir que si *plantar la Iglesia* constituye la obra esencial de la misión, ello no representa, sin embargo,

⁵ Card. Em. SUHARD, *Essor ou déclin de l'Église?* Vitrail, Paris 1947, p. 49.

la obra total, porque la iglesia particular, dotada de jerarquía propia, tiene que permanecer misionera por una de sus funciones. Es siempre la Iglesia la que engendra a la Iglesia. Hablamos, sin duda, de la Iglesia como totalidad, pero también, y aún más, de la Iglesia local, que debe siempre hacer presente a Cristo con señales y palabras en medio de un mundo tentado de retornar al paganismo. Es capital aquí el puesto de los signos: las comunidades cristianas han de asombrar al mundo, tienen que plantearle un interrogante con su misma vida, sin lo cual la predicación permanecería abstracta y verbal como un sistema humano. La vida interior de la Iglesia condiciona de este modo sin cesar su vida exterior. La evangelización es una obra desesperada si la Iglesia es incapaz de manifestar que el Espíritu de Cristo habita en ella.

Justificación teológica de las misiones.

Se ha discutido mucho recientemente sobre la finalidad de las misiones y sobre su necesidad. Generalmente se ha limitado esta discusión a considerar el rendimiento espiritual de las misiones. Unos, poco confiados en los recursos de la gracia a que puede dar lugar la situación concreta de la mayoría de los no bautizados, ven en la evangelización el medio de salvación para un gran número de almas; otros prestando con mayor amplitud confianza a las buenas disposiciones de estos hombres como respuesta a la gracia divina, conceden que la misión puede ser la causa *sine qua non* de que cierto número de almas se salve, pero la consideran con preferencia como el medio de asegurar al mayor número la plenitud de vida que les falta. Estos dos puntos de vista son muy exactos y es preciso retenerlos, sobre todo el segundo, a nuestro parecer; sin embargo, no fundan de un modo absoluto en teología la necesidad de las misiones. En la naturaleza misma de la Iglesia de Cristo, tal como El la ha querido, es necesario establecer la exigencia de la función misionera.

La obra principal de la misión es, en el plan de la Iglesia, el hacer cesar aquello que hay de anormal en la pertenencia invisible a la Iglesia espiritual y visible y, como es obvio, el fundarla donde todavía no existe o no existe del todo. La Iglesia es como un ser viviente en trance de perfeccionamiento: para participar de su vida, sus miembros deben injertarse en el organismo visible y de este modo asegurar su plenitud; plenitud ante todo de vida espiritual, pero ligada a la plenitud de vida en la comunión visible. En esta justificación teológica de la función misionera de la Iglesia, no se olvida el rendimiento espiritual en provecho de los individuos, sino que por el mismo hecho queda asegurado; pero se ha asumido la justificación que postulaba en una visión de superior sabiduría, tomada de la esencia misma de la economía cristiana de la salvación.

3. La reunificación de las Iglesias.

Cristianos desunidos.

Es un hecho y en cierto sentido un escándalo: todos los cristianos están acordes cuando se trata de hacerse derivar de Cristo; no lo están cuando se trata del modo de unirse a Él. «Que sean uno, como nosotros somos uno, a fin de que el mundo crea que me enviaste» decía Jesús en su oración apostólica, pero los cristianos dan al mundo el espectáculo de su división en múltiples Iglesias. Un verdadero discípulo de Cristo no puede sacar partida de estas divisiones: aun cuando esté cierto de pertenecer al verdadero rebaño de Cristo, debe sufrir el tener hermanos separados y esforzarse en trabajar por la unión, como la Iglesia católica se ha preocupado siempre de hacer, con la oración y las obras.

Modos de reunificación.

Los fautores de cisma y herejía han determinado, a cargo de los defensores de la ortodoxia, la formación de una rigurosa apologética de la Iglesia, que tiene por fin manifestar que la Iglesia católica, a pesar de las insuficiencias humanas de sus ministros, permanece como la única Iglesia de Jesucristo. Esta apologética de controversia ha sido la carta de casi todos los esfuerzos católicos por la reunificación frente a las dos grandes disidencias, de la Iglesia ortodoxa y de las reformas protestantes. Se considera a estos cismáticos como hombres totalmente desconectados de la verdad cristiana, que no llegarán a recobrarla a no ser abjurando de su fe errónea y convirtiéndose a la fe de la Iglesia católica.

En sí este punto de vista apologético es válido y su rigor dogmático fundamentalmente justo; numerosos convertidos lo han experimentado. Ocurre, sin embargo, que no presenta nada más que un aspecto de la verdad y que la presenta de un modo simplista. Gran parte de los disidentes no son ellos mismos fautores de disidencia; en su separación han guardado una parte del capital cristiano que continúa fructificando entre ellos. La Iglesia de Cristo les engloba invisiblemente en sus fronteras; no están totalmente fuera. Sería, pues, más justo considerar a los disidentes de buena fe como miembros imperfectos de la Iglesia católica y presentarles el retorno a la unidad como la realización de su caridad en la comunión visible de la «catolicidad», como la entrada a la participación plenaria de la influencia vivificante de Cristo. Newman afirmaba al término de su largo recorrido hacia la Iglesia católica que su conversión no había cambiado sustancialmente nada a su vida anglicana; sólo le añadía una luz más total, una posesión más asegurada.

El ecumenismo.

Por muy fructuoso que sea el esfuerzo de reunificación individual, sobre todo si se entiende como un complemento, postula, sin embargo, un esfuerzo de reunificación en el plano de las comuni-

dades. Son conocidos los intentos del protestantismo anglosajón para crear un movimiento ecuménico y la evolución que ha seguido este movimiento de una base más bien pragmática a una base francamente doctrinal. El actual Consejo ecuménico de las iglesias que agrupa el mayor número de iglesias protestantes y una parte de las «ortodoxas», no es una super-iglesia, sino una comunidad amistosa de iglesias, que aceptan a Jesucristo como Dios y salvador, cualquiera que sea su concepción de la Iglesia, y sin que ninguna trate de hacer prevalecer la propia. Un católico no puede menos de alegrarse de tales iniciativas inspiradas por la nostalgia de la unidad, aun cuando abrigue el temor de no verlas abocar a la reunificación que él conoce ser la auténtica unidad. Porque para él la unidad de la Iglesia no es ni puramente escatológica, ni obra que deba realizarse aquí abajo; es algo ya dado y existente en la Iglesia católica; es algo que ha de reconocerse, simplemente, y vivirse. De ahí que el ecumenismo católico no puede tener el sentido que esta palabra ha tomado en el protestantismo, en que se trata de una consideración irenista y positiva de las disidencias; el dogmatismo católico no tiene nada de doctrina que triunfa autoritariamente, sino que es simple fidelidad a la verdad venida de Dios en Cristo, sin la cual no hay verdadera caridad.

Sólo Dios conoce la hora y los medios de la reunión de las iglesias con la Iglesia. Esto no quita que los católicos trabajen con todas sus fuerzas, en un gran espíritu de verdad y caridad, luchando por la pureza del espíritu de Cristo en su Iglesia, reconociendo voluntariamente cuanto hay de positivo en el cristianismo de sus hermanos separados y mostrándoles en la Iglesia la plenitud de los valores cristianos que legítimamente reclaman. Posición justa, sin liberalismo, pero también sin el fariseísmo de aquel que se cree constituido juez de sus hermanos, porque Dios se ha dignado hacer habitar en él su verdad. Sucede que un cristiano disidente es más verdadero que su Iglesia y sucede, también, que un católico es menos verdadero que la Iglesia.

CONCLUSIÓN

Pedagogía del misterio de la Iglesia.

La entrada por la fe en la plenitud del misterio de la Iglesia es obra de una fe adulta. El progresivo despertar de los creyentes al sentido de la Iglesia debe ser una preocupación máxima de todo educador cristiano. Es necesario para conseguirlo, haber ampliamente asimilado este misterio total y sentir las dificultades que su presentación puede encontrar en la mentalidad contemporánea. Las pocas orientaciones que siguen, sin pretender decirlo todo, nos parecen fundamentales.

1.º) El misterio de la Iglesia es un misterio vivido. Más que para otros aspectos del misterio cristiano se tratará aquí de *iniciación*,

Más que tratados sobre la Iglesia importa dar a los cristianos una experiencia auténtica de la Iglesia. Ahora bien, una experiencia se apoya en condiciones concretas e inmediatas, lo que equivale a decir que la iniciación a la Iglesia comenzará por una experiencia de vida en una comunidad local; comunidad de fe, amor fraterno, eucaristía, irradiación misionera, en donde el sacerdocio garantiza el contacto apostólico; verdadera célula de la Iglesia, a partir de la cual se abrirá la perspectiva sobre la Iglesia universal. La catequesis habrá de desplegar todo el alcance de esta experiencia de la Iglesia, a medida que vaya siendo vivida.

2.º) En esta catequesis habrá que insistir sin cesar sobre la subordinación del aspecto institucional al aspecto del misterio espiritual en la unidad inquebrantable de la Iglesia histórica. Se podrá fijar útilmente con imágenes la fe sobre este punto. *Primera imagen*, la del templo que durante su construcción, tiene necesidad de un andamiaje (HERMAS, *El Pastor*, visión 9); la Iglesia será un día el templo acabado de Dios y del Cordero, pero entre tanto es inseparable de este andamiaje, porque hasta el fin de los tiempos estará en obra; sin embargo el andamiaje sólo tiene sentido para la edificación del templo. *Segunda imagen*, la de un miembro roto que necesita estar sujeto por vendajes en tanto no recobre el libre movimiento. Igualmente la Iglesia encontrará un día su total y libre vitalidad en la eternidad. Actualmente debe recibir su vigor por medio de humildes pero necesarias mediaciones humanas: «Todo lo que en la Iglesia del tiempo se hace, dice San Agustín que emplea esta imagen, se parece a los vendajes de los médicos. Si el médico arranca las vendas cuando la curación ha sido obtenida, ¿cabría pensar que en la Jerusalén celestial hayamos de estar todavía en dependencia de estas realidades externas a que al presente estamos obligados?» (*Enarr. in Ps. 146, 8*; PL 37, 1904.) *Tercera imagen*, la de la espiga de trigo mantenida sobre su tallo. Lo que importa es la espiga madura; en la fiesta de la recolección se quemará la paja y se entrojará el grano; pero la espiga no alcanzará su madurez si no está unida a la caña por la cual le llega la vitalidad. Así también en la Iglesia, que se prepara a la fiesta de la eterna recolección adquiriendo su madurez en la historia a través de mediaciones institucionales, provisorias, pero indispensables. *Cuarta imagen*, la del molde de que se sirve el modelador para realizar una obra de arte. La Iglesia es una obra de arte, obra maestra de Dios. Cristo es el artista, siempre activo, del designio divino. Para ello se sirve de la institución que Él ha fundado y a la cual ha dado los rasgos de su Iglesia eterna. Cuando la obra de arte se haya acabado, sobrá el molde y así sucederá en la Iglesia, acabada la historia.

3.º) En la presentación de la Iglesia como *comunidad* se acentuará fuertemente cómo el aspecto colectivo no disminuye en nada la realidad y las exigencias de las vocaciones personales. Tanto cuanto el sentido de la Iglesia contradice el individualismo, tanto debe ser distinguida de una masa o de una colectividad instintiva. Es normal que el descubrimiento total de la Iglesia como comunidad no

se realice hasta que la fe personal haya alcanzado el umbral de la edad adulta.

4.º) En cuanto al *aspecto institucional* de la Iglesia, se hará destacar la sabiduría de Cristo que ha fundado una institución de santidad exactamente adaptada a la naturaleza humana, según la admirable fidelidad de la encarnación. Cristo no fundó la Iglesia apostólica para humillarnos, para someternos a lo arbitrario y obligarnos a obedecer, sino para servirnos. Queda que en el Cristo histórico la encarnación hacía a Dios presente entre los hombres bajo el aspecto del Santo, mientras que en la Iglesia Dios se nos da a través de una humanidad menos pura, no exenta de pecado. Pero idéntica es la fe que nos hace reconocer la venida de Dios a través de la persona histórica de Cristo y a través de la faz histórica de la Iglesia mediadora. Se ha de insistir, en consecuencia, sobre el carácter personal de las mediaciones de la Iglesia «actos de Cristo» y no precisamente «cosas».

5.º) Finalmente, no se ha de omitir el señalar el relativismo de las formas históricas en las que se expresa la institución de Cristo. Muy lejos de ser un homenaje a Cristo el atribuir a disposiciones puramente eclesásticas un valor de estabilidad divina, es, en realidad, manifestar una debilidad de la fe. Existe la realidad histórica de la Iglesia instituida por Cristo, imperecedera como la vida del mismo Dios, y existe la realidad histórica de la Iglesia instituida por Cristo, que ha de durar según la voluntad de Cristo sobre el tiempo de su Iglesia; se dan expresiones históricas de una y otra realidad, variables según las condiciones históricas de la humanidad que camina hacia el reino. La fuente de la verdadera libertad de la fe en la Iglesia reside en esta distinción de planos y los fieles de hoy son respecto a esto especial y legítimamente sensibles.

Dejemos a la liturgia la palabra final en el espléndido prefacio de la dedicación, inserto en el propio de algunas diócesis de Francia:

«Es verdaderamente digno y justo, daros gracias, Dios eterno, dispensador de todos los bienes, que hacéis vuestra morada de esta casa de oración, por nuestras manos edificadas, y que santificáis por vuestra incesante acción a la Iglesia que vos mismo fundasteis. Porque es ella esta Iglesia, la verdadera casa de oración que quieren representar nuestros edificios visibles, el templo en que reposa vuestra gloria, la sede de la incommovible verdad, el santuario de la caridad eterna. Es el arca en la cual, salvados del diluvio de la humanidad, navegamos hacia el puerto de la salvación. Es la predilecta y única esposa que adquiere para sí Cristo al precio de su sangre y a la que vivifica con su Espíritu.

»En su seno nacimos nosotros de nuevo a la vida por el don de vuestra gracia; allí somos alimentados de la leche de la palabra, fortalecidos con el pan de vida, reconfortados con los auxilios de vuestra misericordia. Esta misma Iglesia en fe y fidelidad milita sobre la tierra con la ayuda de su esposo y, triunfante en los cielos, recibe de Él para siempre la corona de la gloria.»

REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS

Estado actual de la eclesiología.

Nos referiremos para fijar la posición actual de la eclesiología al juicioso comentario de ÉTIENNE BORNE en «*La Vie Intellectuelle*», déc. 1953, p. 21-38, sobre la obra del padre CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïc*. Con una sabia visión, digna del libro que comenta, el autor dice que hoy, como siempre, estamos tentados en eclesiología por dos «aproximaciones», caracterizadas, según él, por la situación recíproca que en cada una de ellas se concede a los seglares y a los clérigos.

«Según una primera aproximación los seglares parecen estar en la Iglesia como los enfermos en un hospital o los alumnos en una escuela. El pueblo seglar, en efecto está enfermo espiritualmente porque el mundo en el cual vive es una incesante ocasión de pecado; tiene, pues, necesidad de ser admitido en este hospital-escuela que es la Iglesia, para ser cuidado, sanado, instruido e iluminado. Allí son los clérigos quienes tienen autoridad, competencia y poderes, es decir, médicos, enfermeras, instructores, que disponen de los medios eficaces de gracia para cambiar la enfermedad en salud y la ignorancia en ciencia.» Semejante teología del laicado, continúa nuestro autor, puede acomodarse «en la conciencia del seglar a las filosofías políticas más contradictorias; o bien el seglar se inclinará a la derecha y admirará en esta sociedad sagrada (donde el pueblo está ligado por una obediencia que es al mismo tiempo devoción) una imagen ejemplar del orden humano universal, que debe someter el hijo al padre, la mujer al hombre, el súbdito al soberano; o bien se inclinará a la izquierda, mostrándose celoso de la libertad en sus compromisos materiales, manteniéndose en estado de insurrección contra todas las ingerencias clericales, mientras se declarará ciegamente sometido a la Iglesia jerárquica en el orden de cosas puramente espirituales. Este separatismo es bastante común: independencia completa de una parte, radical dependencia de otra. De este modo un seglar de derecha y un seglar de izquierda podrán profesar esta misma teología de un laicado totalmente pasivo y subordinado, que no deja de ir acompañado a veces con complejos de inferioridad y falsa humildad, mantenidos alguna vez, consciente o inconscientemente por numerosos choques, cuya tendencia es confundirse con la parte animadora y activa de la Iglesia.»

Conforme a la segunda aproximación, por el contrario, la Iglesia es un cuerpo en crecimiento, un edificio en construcción y en ella «no hay otro soplo animador, ningún otro pensamiento arquitectónico que el soplo y pensamiento que vienen del Espíritu Santo por Jesucristo. Son evidentes las diferencias de funciones entre clérigos y seglares, pero no implican inferioridad religiosa de unos con respecto a los otros. En la búsqueda espiritual — enfermo y alumno ante médico y maestro — están de idéntico modo el clérigo ante el seglar y el seglar ante el clérigo. De este modo se opera el vital intercambio de un organismo en desarrollo [...]. Integrados plenamente los seglares en la Iglesia le harían recordar útilmente que su papel no es arrancar uno a uno los hombres del mundo, sino salvar a la humanidad y al mundo.» También aquí la teología se podrá acomodar a filosofías diversas: «Se podrá hacer bergsonianos para oponer las estructuras totalmente hechas e inescenciales de la Iglesia al ímpetu creador de una comunidad viviente que es su esencia más pura y divina; donde quiera, en la historia de la evolución biológica, la vida es causa y la estructura efecto; y ocurre que el efecto se vuelve contra la causa y la vida detenida contra la vida en marcha, dándose, entonces, que la clericatura es inmóvil y el laicado movimiento; pero puesto que la Iglesia no cesa de ser inspirada por el Espíritu Santo, definición de una infalibilidad que vale para la comunidad total, el ímpetu descendente no puede tener razón contra el brote siempre

El misterio de la Iglesia

renovado del manantial. A veces, por fin, para mejor llegar a la inquietud humana y a la esperanza religiosa no se temerá utilizar un vocabulario de origen marxista. El laicado habría sido largo tiempo en la Iglesia semejante a un proletariado, acampado más bien que integrado, que no podía participar de la cultura y vida religiosa sino por el intermedio de una clase sacerdotal, encontrándose, por consiguiente, en un intolerable estado de alienación.»

Tales son las dos eclesiologías, o, al menos, las dos tendencias o «aproximaciones» que se enfrentan en la conciencia católica contemporánea. «Una, la primera, era estática, autoritaria, marcada de jansenismo y de pesimismo en cuanto a las posibilidades naturales del hombre y al porvenir de su aventura temporal; determinada y precisa, tal vez porque el resentimiento y la negación tienen contornos más netos que el ímpetu y la generosidad. En la otra teología hay vehemencia e impaciencia, vocación de la Iglesia, confusión y mezcla de los órdenes más claramente distintos, pero también hay una extrema riqueza intuitiva y el bullir de la efervescencia creadora.»

La verdad es que es necesario sobrepasar el dilema y sustituir la filosofía del *o* por la filosofía del *y*. La Iglesia no es estructura o vida, institución o comunidad, jerarquía o fraternidad, sino estructura y vida, institución y comunidad, jerarquía y fraternidad; el dilema que surge es inmediatamente superado en síntesis. No en el sentido de que cada uno de estos aspectos representase la mitad de verdad que tendría necesidad, para ser compensada, de otra mitad de verdad. Esta dialéctica de la insuficiencia sería una insuficiencia de pensamiento. En realidad cada aspecto es una *pars totalis*; parcial, separada de la otra, siguiendo un análisis psicológico, histórico, sociológico, pero total, atendiendo a la intuición teológica; sería a la vez un aspecto de la Iglesia y toda la Iglesia. Es plenamente la Iglesia entera, la que subsiste antes de los fieles desde el primer colegio apostólico con los poderes de consagración, de perdón y de predicación que le fueron dados de lo alto por Cristo. Es la Iglesia entera la que es comunidad de los fieles, constituida por ellos en un cuerpo viviente, que es el cuerpo mismo de Cristo. La Iglesia como institución es toda la Iglesia. La Iglesia como comunidad es toda la Iglesia. La Iglesia como comunidad y la Iglesia como institución son una sola y única Iglesia.

Habrà, pues, que evitar toda eclesiología que desarrollase uno de estos aspectos de la Iglesia con *detrimento* del otro y aun en oposición al otro. La verdad debe incluirlo todo, sin choques. La Iglesia no es sólo una sociedad jerárquica dotada de ciertos «poderes», es también cuerpo viviente enteramente animado por el Espíritu de Dios. Una eclesiología que fuese solamente «jerarcología» sería tan falsa como otra que fuese exclusivamente «pneumatología» (cf. el léxico). De igual modo, insistiendo: la Iglesia no tiene pecado, pero está constituida de pecadores: *Immaculata ex maculatis*. Igualmente, en fin, la Iglesia no está hecha principal ni esencialmente de la obediencia de unos y de la autoridad de otros, está hecha del amor de caridad que une entre ellos en el Espíritu Santo a todos los miembros de Cristo. Y, sin embargo, la Iglesia no es resultado de una *Sobornost* (cf. el léxico), una fraternidad de Iglesias, hermanas iguales exterior e interiormente. Es efecto de una disposición jerárquica que nada daña a la fraternidad de las Iglesias particulares y de todos los obispos entre sí; todavía ante la jerarquía existe una «opinión pública» con la que hay que contar, como recordaba Pío XII, el 18 de febrero de 1950 al Congreso internacional de prensa, y aún ante el papa los demás obispos son sus «hermanos» y no sus «hijos»; así, Él mismo les llama «venerables hermanos».

La tendencia general de la eclesiología desde el siglo XVI y en especial desde el cardenal Belarmino, se orienta a insistir en el aspecto visible, exterior

María y la Iglesia

y jerárquico de la Iglesia, con detrimento de su aspecto interior, orgánico y pneumático; insiste sobre los poderes de sacerdocio y de magisterio más bien que sobre la gracia del Espíritu Santo que está repartida sobre todos los miembros de la Iglesia; brevemente, asimila la Iglesia a los clérigos y tiene en poco todo lo que se refiere al laicado. La tendencia contraria que hoy se abre paso, debe guardarse del contagio de un exclusivismo que por opuesto, no sería menos nefasto.

La Iglesia y el mundo.

La cuestión de las relaciones entre la Iglesia y el mundo no se ha planteado hoy. El problema está ya claramente indicado en la famosa *Carta a Diognetes* del siglo II, de la que Pío XII citaba recientemente esta «frase magnífica» que le parecía una «llamada de actualidad»: «los cristianos habitan en sus propias patrias, pero como inquilinos; toda tierra extranjera es su patria y toda patria les es extranjera» (enc. *Evangelii Praecones* 2 de junio 1951).

Sin embargo la tentación perpetua de la Iglesia o, al menos, de los cristianos en la Iglesia, es doble: de una parte tienden a retirarse del mundo y oponerse a él y entonces se corre el riesgo de hacer la figura de extranjeros en este mundo y de no hablar más el lenguaje de todos, ni de prestar oídos a los demás, hasta el punto de no ser ya una institución de salvación para los hombres de este mundo; de otro lado acaece también la tentación contraria, de mezclarse excesivamente con el mundo y no guardarse de él suficientemente, con el riesgo de desvirtuar la sal del Evangelio y de prostituirse a los falsos dioses. Una sana teología de las relaciones de la Iglesia y del mundo debe en toda época mantener estos dos términos de la dialéctica: la Iglesia es y no es de este mundo.

El problema ha tenido recientemente un sentido histórico y no se puede menos de evocarlo aquí, tanto más que tiene la ventaja de plantear el problema bajo nueva luz. En la conmoción general de las instituciones que Europa, o al menos Francia, ha conocido en los años 1940-1945, fue con frecuencia grande la tentación de parte de los mejores entre los cristianos de no restaurar las instituciones y las obras que tan necesarias parecían en los días del «catolicismo glorioso», es decir, del catolicismo aparente e institucional triunfante en la nación. Después de haber cantado la JOC en su congreso de 1937: «Nosotros levantaremos la catedral», no estuvo lejos de cantar en 1946: «Nosotros construiremos la catacumba», es decir, una verdadera fraternidad despojada de toda institución. ¿Qué medida, pues, se ha de guardar? ¿Debe la Iglesia renunciar a tener sus obras y sus instituciones propias al lado de las del mundo o debe renunciar a algunas obras sólo y no a otras? ¿Debe tratar de hacerse ver, de exhibirse, de expresar temporalmente su poder espiritual como en tiempo de la inquisición y también su poder temporal como en la época del llamado «césaro-papismo», o debe por el contrario, eclipsarse constantemente, renunciar al fasto, a los honores tributados a sus ministros, a sus pompas?

El bello capítulo de teología del padre Liégé esperamos que dé los elementos esenciales de la respuesta. Aquí no haremos más que presentar los jalones que nos parecen particularmente orientadores de la dirección que debe tomar la reflexión acerca de estas cuestiones.

1. La Iglesia no es de este mundo. Quiere esto decir que no hay homogeneidad entre el pueblo de Dios y los pueblos de la tierra. Uno y otros no tienen el mismo origen y el mismo fin ni la misma perfección. Mientras que la Iglesia, instituida por Cristo, encuentra su perfección escatológicamente y en todo momento en un más allá, los pueblos de la tierra buscan su perfección acá abajo. Uno y otros no se desenvuelven según las mismas leyes; la ley del «progreso» constante que es la del desenvolvimiento de los pueblos

El misterio de la Iglesia

de la tierra no se puede trasladar al pueblo de Dios, para el que cuenta también, y a veces sobre todo, el fracaso, la humillación, la pérdida del número y del prestigio, la muerte. Finalmente, uno y otros no utilizan los mismos medios para desarrollarse; los pueblos de la tierra tienen necesidad de materiales cuantiosos y complicados, el pueblo de Dios no tiene más que un solo medio que es aparentemente el más humilde de todos: la palabra y los sacramentos de la palabra.

Hay, pues, fundamentalmente heterogeneidad entre la Iglesia, considerada como pueblo de Dios, y este mundo. Pero ello no impide que:

2. El pueblo de Dios esté compuesto de hombres de este mundo. El mejor medio que los cristianos tienen de cerciorarse de que no son de este mundo es vivir verdaderamente del tiempo al que pertenecen, hablar el lenguaje del mundo que es el suyo propio y llevar la vida de sus contemporáneos, no como extranjeros, sino como verdaderos conciudadanos.

«No ser de este mundo» no significa necesariamente que, por ejemplo, haya que vivir en el siglo xx con las instituciones, modos de vida, maneras de pensar y de hablar de los hombres del siglo xvi, del xii, o aun del vi. Es vivir simplemente, aunque en el siglo xx, al modo de otro tiempo. Y si se busca, al hacer sobrevivir estas instituciones, recobrar el poder temporal, guardar antiguas riquezas, desarrollar bienes terrestres del mismo estilo, conservar antiguos medios humanos de una sociedad desaparecida, entonces esta vida en un estilo caducado es una mascarada y un escándalo para el verdadero cristiano.

Ahora bien, es necesario decir que es una tentación perpetua para el pueblo de Dios conservar sus medios de expresión, aquellos que triunfaron en las épocas esplendorosas de la fe, porque expresaban *sinceramente* su fe en su propio lenguaje que era el de toda su época. Por tomar ejemplo de la arquitectura de las Iglesias — y se trata de un puro ejemplo que podría extenderse a instituciones de caridad, escuelas, enseñanza teológica, comunidades religiosas, obras, hábito religioso o eclesiástico, etc. — existe la tentación en las épocas en que la fe está en baja, de reasumir el estilo barroco que tenía todo su sentido en la época de la contrarreforma en Italia o en España, o bien el estilo francés llamado gótico, de las catedrales de los siglos xiii y xiv, e incluso, actualmente, cierto estilo románico, puesto de nuevo de moda. De este modo no se actúa francamente en cristiano, pues el cristiano sólo está fuera del mundo en cuanto vive interiormente en un más allá de esta tierra que es puramente espiritual. Por coquetear con otros tiempos, costumbres o modos no se es menos de este mundo. Por el contrario, con frecuencia se es de una manera más torpe, porque esta alienación supone que no se es sincero con el verdadero propio yo ni con el instante presente, y ¿se puede encontrar a Dios si no se es sincero consigo ni con el instante que nos da el contacto del tiempo con la eternidad? Por añadidura, no viviendo en su tiempo se priva a los contemporáneos de un testimonio de fe, del que no se podrán beneficiar ni los antepasados ni los venideros. Por no ser de este mundo el pueblo de Dios no existe menos en él actualmente.

3. Hay en el pueblo de Dios una necesidad incoercible de expresión. El pueblo de Dios está ufano de su fe y quiere mostrarla a pleno sol. Construye «catedrales», compone «sumas» de teología, organiza grandes asambleas, peregrinaciones, ceremonias de toda índole, obras de asistencia y de caridad, eleva monumentos, edita revistas, publica estampas, etc. Y, como en todo lo que es visible, es necesario cierto despliegue material en todas estas obras de «expresión». Continuamente sufre la tentación de desarrollar esta ostentación material, bien multiplicando las ceremonias de iglesia y aumentando su fasto, bien inventando nuevas obras: escuelas, hospitales, administraciones diversas, oficinas, etc. Ahora bien: una excesiva riqueza material perjudica algunas veces a la «expresión» misma. El signo que puede ser una ayuda para levantar el espíritu a lo que significa, puede ser una pantalla y un obstáculo si detiene el

espíritu y lo acapara en su provecho. Es, pues, necesaria una justa medida, tanto en el fasto de las obras con que la Iglesia ayuda a la sociedad profana como en la multiplicación de las mismas, a fin de que lo visible sea siempre conforme al Espíritu que habita en la Iglesia. Sabemos por lo demás, que la Providencia se encarga de llevar periódicamente «pobres medios» al pueblo de Dios, tentado de gloriarse de sus estructuras.

Por esta «medida» se ha de juzgar del esplendor que puede ser dado o negado a los templos y a las ceremonias eclesiásticas. No hay duda ninguna de que la primacía evangélica de la caridad impide a los cristianos dorar su templo, cuando los hombres mueren de hambre contra sus muros; les impide también cerrar a veces su iglesia durante la noche cuando los hombres necesitan su abrigo para no morir de frío. La palabra del Salvador: «Siempre tendréis pobres entre vosotros, pero a mí no siempre me tendréis» no significa que haya que proveer sin medida a las riquezas de la Iglesia, o que se pueda impunemente envanecerse de ellas, bajo el pretexto de que sirven para el culto. La torre de Babel, cuyo carácter religioso nos es hoy conocido, pues se trataba de hacer de ella un «escabel de Dios», ¿no podría ser símbolo de esos monumentos o ceremonias que, aun cuando levantados o desplegadas para Dios, atraen más bien la maldición divina, a causa de la vanidad que los hombres sacan de ellos?

La Iglesia y las disidencias.

La Iglesia es visible y, sin embargo, contiene más de lo que aparece. Sabemos que existen «justos» fuera de sus fronteras visibles, es decir, que están unidos invisiblemente a la Iglesia visible. Y es que la Iglesia no es una religión particular al modo, por ejemplo, de las religiones actuales de ciertos negros o indios, que están tan bien circunscritas y protegidas que ningún blanco ha podido hasta el presente ver todas las ceremonias ni conocer lo esencial de ellas⁶. La Iglesia es una religión universal, abierta a «todo hombre que viene a este mundo». Las religiones que profesan los hombres pueden, pues, ser apreciadas por relación a la Iglesia, en función, si se puede hablar así, del peso de verdad que poseen y de la economía de medios de salvación que presentan. Si todas las religiones llamadas «paganas» son a este respecto más o menos idénticas, no sucede en cambio lo mismo con las llamadas disidencias, sean puramente cristianas, sean abrahámicas (Israel y el Islam), de las cuales debe el teólogo saber sopesar la parte de verdad y de medios auténticos de salvación que poseen. Según esto no nos parece superfluo, en vista de las ideas tan confusas difundidas a este respecto, el indicar sumariamente en el cuadro siguiente lo que de cada «iglesia» se debe saber (empleamos el término «iglesia» en sentido amplio, en que es empleado a veces en documentos del magisterio que tratan de las iglesias disidentes, v. gr. el rescripto de 12 de junio de 1907 de la sagrada Congregación de indulgencias). Las iglesias respecto a las cuales indicamos: «Episcopado y sacerdocio válidos» poseen también válidamente los demás sacramentos.

⁶ Cf. a este respecto, los dos apasionantes relatos de PIERRE-DOMINIQUE GAISEAU, *La forêt sacrée, magie et rites secrets des Toncas*, Albin Michel, Paris 1953, y de A. GHEERBRANT, *L'expédition Orénoque-Amazone* 1948-1950, Fallimard, Paris 1952.

El misterio de la Iglesia

NOMBRE	ORIGEN	NÚMERO	ESTATUTO JERÁRQUICO Y DOCTRINAL
I. LAS IGLESIAS			
I. Iglesia católica		422 millones.	No hay solución de continuidad entre el colegio apostólico y la sucesión de obispos en estas dos Iglesias. Las dos poseen, por tanto, verdadera jerarquía, verdadero sacerdocio y verdaderos sacramentos. Acerca de la palabra «ortodoxia» y las diferencias de una y otra Iglesia, véase <i>Iniciación Teológica</i> t. I. Ibid. acerca de la fecha del cisma. Acerca de los distintos ritos de estas Iglesias (que son ritos de «la Iglesia»), véase las tablas del mismo tomo I, pág. 109 ss.
II. Iglesia ortodoxa		140 millones.	
Antiguas iglesias nacionales separadas de Roma y de Bizancio en los siglos v y vi.			
1. Nestorianos	Discípulos de Nestorio, condenado en el concilio de Éfeso (431) y en el II concilio de Constantinopla (553).	Alrededor de 100.000.	Patriarca en Kotschanes
2. Armenios	Separados a principios del siglo vi.	Unos 2 millones y medio, de ellos 900.000 en la URSS.	Catolikós en Etchmiadzin
3. Sirios jacobitas	Monofisitas (Cisma nacido de no aceptar el concilio de Calcedonia, 451) organizados por el monje Jacobo Baradai.	Unos 80.000.	Patriarca en el convento de Dar-us-za (Irak)
4. Cristianos de Santo Tomás	Nestorianos.	Unos 220.000	Siria, Persia, India, China
5. Iglesia copta monofisita	Disidencia monofisita de Egipto (siglo vi).	C. 1 millón.	Patriarca en El Cairo
6. Iglesia monofisita abisinia	Disidencia monofisita abisinia (siglo vi).	C. 3 millones.	Jerarquía autónoma desde hace poco
III. El protestantismo:			
Luteranos	Lutero.	68 millones.	Solución de continuidad entre el colegio apostólico y jerarquía cuando existe Jerarquía sin fuerza jerárquica y sin sacerdocio. En Suecia el luteranismo tiene obispos, pero no son teóricamente necesarios. La «jerarquía» está representada por un sistema de «presbíteros» (es decir, «ancianos»), en principio elegidos. Hay solución de continuidad. Posee jerarquía episcopal, pero que no podemos admitir, pues hay solución de continuidad con el Colegio apostólico.
Reformados (calvinistas y zwinglianos)		41 millones.	
Iglesia anglicana	Cisma de Enrique VIII.	30 millones.	

María y la Iglesia

NOMBRE	ORIGEN	NÚMERO	ESTATUTO JERÁRQUICO Y DOCTRINAL
II. LAS SECTAS			
A. Sectas separadas de la Iglesia Católica			
	Iglesia católica galicana e Iglesia concordataria (1801)		Sólo como recuerdo. Estas Iglesias carecen ya de sacerdotes.
1. Católicos alemanes	Fundada en 1844-45 por dos sacerdotes descarriados, Juan Rong y Gerski.	Apenas 2.000.	Sin importancia actualmente, después de un efímero éxito en el siglo pasado en Estados Unidos. Práctica y teóricamente ha perdido también el sacerdocio.
2. Iglesia nacional Checoslovaca	Cisma del Dr. Ch. Farsky, 8-1-1920.	C. 700.000.	Esta secta tenía sacerdotes válidos. En enero de 1946 pidió y obtuvo su anexión al Patriarcado de Moscú. Así, pues, queda asimilada a la Ortodoxia.
3. Iglesia nacional de las Islas Filipinas	Cisma de Gr. Aglipay y Aléban, 3 de agosto de 1902.	Sólo 100.000 miembros activos.	Gr. Aglipay, sacerdote, se erige en arzobispo. El cisma fue hecho en un espíritu de libre examen y racionalismo. Los viejos católicos les han propuesto regularizar sus órdenes pero no se ha hecho. Sacerdocio a nuestro parecer ficticio.
4. Viejos católicos	Cisma de los católicos que se opusieron al concilio Vaticano. Fundador, a pesar suyo, fue Dollinger.	Unos 80.000 en Alemania, Austria y Suiza.	Episcopado y sacerdocio válidos. Los viejos católicos dieron las órdenes y el episcopado (válidos) a la Iglesia nacional Yugoslava.
Iglesia polaca católica			Esta Iglesia existe tan sólo en los Estados Unidos. Ha recibido sus sacerdotes y obispos de los viejos católicos.
5. Iglesia de Utrecht	Origen jansenista.	Unos 12.000.	Episcopado y sacerdocio válidos.
Mariavitas	Aparece en Polonia en 1887.	10.000.	Han recibido un obispo de los viejos católicos. Sacerdocio válido.
B. Sectas separadas de la Iglesia rusa			
1. El Raskol	Cisma de los viejos creyentes en 1667.	Unos 9 millones.	Los Bezpopowzi carecen de sacerdotes. Los Popowzi tienen sacerdotes válidos.
2. Cristianos del Espíritu	}	Unos 6 millones.	Sin sacerdotes.
3. Sectas racionalistas			
4. Sectas protestantizantes			

El misterio de la Iglesia

NOMBRE	ORIGEN	NÚMERO	ESTATUTO JERÁRQUICO Y DOCTRINAL
<i>C. Sectas salidas del Protestantismo o afiliadas a él</i>			Todos estas sectas carecen de verdaderos sacerdotes. Sólo damos el nombre de las más importantes, porque son innumerables. Remitimos al lector a los cuadros que pone el padre CONGAR en <i>Chrétien désunis</i> , Cerf 1937 y a la presentación que hace CHERY en <i>Les Sectes Bibliques</i> , «Lumière et vie» 6 (1952) 67 y 108, y también IDEM, <i>L'offensive des sectes</i> , Ed du Cerf, Paris 1954, con bibliografía
Mennonitas	Fundada en 1523 en Suiza.	Unos 500.000.	Secta Calvinista anabaptista.
Unitarios o anti-trinitarios y soci-nianos	Secta nacida del humanismo renacentista.	Unos 150.000.	
Baptistas	Origen diverso (América y Alemania).	40 millones.	
Cuáqueros	Fundados por G. Fox, en 1649.	Unos 200.000.	Subjetivismo religioso.
Metodistas	Fundados por John Wesley, en 1729.	Unos 30 millones.	«Sociedad evangélica».
Mormones	Fundados por Joe Smith, en 1830.	Unos 700.000.	Su base está en «El libro de Mormon» escrito por el fundador.
Adventistas	Fundados por William Miller, en el siglo XIX.	Unos 80.000.	El fundador predecía el fin del mundo para 1843-44.

✱

¿Después de las religiones cristianas, qué lugar se debe conceder al judaísmo y al islam?

No podemos considerar a los judíos y a los musulmanes como consideramos a los paganos y a los idólatras. Ellos creen en el verdadero Dios, son como nosotros hijos de Abraham, y participan con nosotros no de todas pero sí de una parte de las Escrituras, y aún, por lo que respecta a los judíos, su vida actual testimonia a menudo, providencialmente, las tradiciones de la antigua alianza. Por otro lado difieren de los verdaderos cristianos que agrupa el movimiento ecuménico en cuanto no creen en la divinidad de Jesús ni en su resurrección. Por eso la «Semana de la unidad» del 18 al 25 de enero les da en las oraciones un lugar aparte entre cristianos y paganos. Son sólo hermanos nuestros en Abraham; pero esto es ya una inmensa herencia que participan con nosotros y ha de ser honrada. Cuando en 1076 el papa Gregorio VII recibió en Roma una embajada del rey musulmán de la Mauritania Setifense a propósito de los súbditos cristianos que él poseía todavía, por desgracia en pequeño número, en Africa del Norte, el papa declaró en su amplitud de espíritu de pastor universal: «Pedimos a Dios desde el fondo del corazón que te reciba después de una larga vida, en el seno de la bienaventuranza del santo Patriarca Abraham» (citado por POL ROUSSEL *Le christianisme en Mauritanie*, en «Maroc-Monde», 5 jul. 1952).

En cuanto a las innumerables religiones no abrahámicas que la humanidad ha conocido no podemos olvidar que hemos heredado de ellas algunas tradiciones, sea por el intermedio del judaísmo, sea en el momento de la conversión al cristianismo de los pueblos paganos. Debemos pensar también que estas religiones prepararon a veces de modo providencial los espíritus al mensaje de fe. La invasión en occidente de los cultos orientales fue providencialmente «una transición que debía finalmente asegurar la expresión de la fe nueva en una amplia porción de la humanidad». Franz Cumont, el eminente historiador de los magusos o magos occidentales, sacerdotes de la diáspora mazdeista (*Lux perpetua*, Geuthner, París 1949, p. xxv) desarrollaba su aserto diciendo que «la predicación de los sacerdotes asiáticos preparó [...] a pesar de ellos, el triunfo de la Iglesia, que marcó el término de la obra de la cual ellos habían sido obreros inconscientes [...]. Afirmando la esencia divina del hombre fortalecieron en el hombre el sentimiento de su dignidad eminente; haciendo de la purificación interior el objeto principal de la existencia terrena, afinaron y exaltaron la vida psíquica, confiriéndole una intensidad casi sobrenatural que el mundo antiguo no había antes conocido» (ibid. p. xxvi). Así pues, se puede pensar, con el mismo autor que «el episodio de los magos en el primer evangelio tiene evidentemente por objeto mostrar al clero de la más poderosa y sabia de las religiones de oriente inclinándose ante el Niño que debía fundar la del futuro» (ibid. p. xxii). Cristo acepta ser reconocido por estos sacerdotes extranjeros como Abraham lo había sido por Melquisedec, y la Iglesia guarda piadosamente el recuerdo de esta adoración en la celebración de las fiestas de Navidad y de Epifanía. La religión de los «hijos de la luz» y de aquel que ha dicho «yo soy la verdad» debe honrar lo que es verdadero y bueno en cada una de las religiones, como lo ha hecho a lo largo de los siglos. Sería cómodo rechazar todo en bloque, pero esto no sería conforme a la verdad que la Iglesia profesa, y ésta se comportaría en este caso al modo de una religión particular y al igual que las demás religiones, mientras que ella es y quiere ser la «agrupación» de todas las «naciones» y de todas las religiones, superándose todas ellas para acercarse al verdadero Dios en Jesucristo nuestro señor.

La Iglesia y la misión.

En estas *Reflexiones y Perspectivas* sólo dos cuestiones retendremos respecto al problema de la misión, en este mundo de nuevos intercambios y de relaciones inéditas que hoy conocemos.

1. *La hipótesis constantiniana y mediterránea.* El mensaje de salvación se ha hecho en el occidente latino, profundamente solidario de toda una herencia de «cristiandad» ante todo constantiniana y luego medieval, y de toda una cultura grecolatina lentamente formada y alimentada en las civilizaciones de los países mediterráneos, de tal suerte que no siempre sabemos ya discernir lo que pertenece al puro mensaje del Evangelio y lo que depende de esta herencia de cristiandad o de civilización mediterránea. El «bloqueo» tiende incluso a agravarse actualmente por el hecho del predominio aplastante del elemento latino en la Iglesia romana actual, tanto entre fieles y gobernantes cuanto en el pensamiento y teología corrientes, con detrimento del elemento griego o árabe, que, empero, son igualmente mediterráneos. Sin negar nada de lo que en algunos de tales «bloqueos» hay de providencial, el teólogo debe esforzarse en distinguir lo que es esencial en el mensaje de la fe y no puede menos de ser comunicado a todos de lo que es accidental o herencia particular de una estructura geográfica y social, o de una coyuntura histórica determinada. Para conducirles a la fe no es necesario que el misionero lleve también a los negros de África, a los indios de América o a los japoneses, nuestra gramática latina, nuestras costumbres sociales, nuestras maneras «particulares» de pensar y de obrar, mientras que, por el contrario, habría muchas cosas que aceptar de estos pueblos a fin de que el cristianismo se convierta allí en fruto autóctono de la gracia de Dios y de su propia naturaleza.

El misterio de la Iglesia es, en efecto, un misterio nupcial. En cualquier lugar de la tierra que se presente la Iglesia resulta en cierto modo de un matrimonio. No será inútil explicar en algunas palabras esta proposición.

Como es sabido, los santos padres representaban ya el misterio de la encarnación como el misterio de las bodas de la divinidad y la humanidad en la persona de Jesús. Pero esto era sólo una alegoría, pues para que haya matrimonio es preciso que haya dos personas, mientras que en Cristo hay solamente una. Es más exacto considerar, como algunos lo hacen, «las bodas de la encarnación» no en la sola Persona de nuestro señor Jesucristo, sino entre nuestro Señor y la Iglesia (cf. SAN GREGORIO, *Hom. sobre San Mateo*, 22).

Este misterio de bodas se encuentra en la fe de todo cristiano. La palabra *fe* evoca el misterio nupcial. La fe, en efecto, nos viene de la audición de la palabra de Dios, pero al mismo tiempo es una cualidad de nuestro espíritu, es fruto del alma en que habita la gracia de Dios. Cuando escuchamos la palabra es como si alguien despertase en nosotros un sentido adormecido desde nuestra creación. La fe es algo totalmente íntimo, fruto de nuestro propio corazón bajo la acción de Dios. Es expresión del matrimonio que se ha llevado a cabo entre nuestra alma y el Verbo de Dios.

Igualmente la misión, el don de la fe, no es una palabra que el misionero pueda imponer desde fuera. La predicación no es un dictado. Éste sería una violación de las conciencias mientras que la misión trata de realizar un matrimonio entre la palabra de Dios y tal forma de mentalidad. Dios que no reparó en ser concebido por una mujer no teme ser concebido espiritualmente por diversos espíritus; no teme desfigurarse al venir a nosotros; se puede, por el contrario, afirmar que es necesario sea entendido de mil modos para ser bien entendido, pues es inefable. No comenzamos a oírle bien a no ser cuando, unidos a todos nuestros hermanos católicos, le escuchamos con todos los oídos del mundo. Hay, pues, un matrimonio de Cristo con la Iglesia y, al mismo tiempo, infinidad de matrimonios, tantos cuantos espíritus y formas de humanidad para recibir a Cristo existen. La misión debe emplearse en honrar

dondequiera existan a estos valores auténticos de humanidad, y a tratar en todas partes de llegar a conseguir estos matrimonios.

Sobre la cuestión misional han sido publicados estos últimos años buenos libros. Remitiremos a las siguientes obras y a la bibliografía que contienen: A. RÉTIF, *S. I. Foi au Christ et mission*, Cerf, París 1953; V. SEUMOIS, O. M. I., *Introduction a la Missionologie*, Beckenried 1952; GUY DE BRETAGNE, O. M. I., *Pastoral Catéchétique*, Desclée de Brouwer, París 1953. FR. J. MONTALBÁN, *Manual de Historia de las misiones*, Pamplona 1938; Pío M.^a MONDREGANES, *Manual de misionología*, Madrid, 2 1942.

2. *Jurisdicción episcopal y territorio.* Las jurisdicciones de la Iglesia, tanto en los antiguos países de la cristiandad como en los países llamados de misión, son únicamente jurisdicciones territoriales. Los sectores confiados a los obispos son territoriales, lo mismo que los confiados a los vicarios o prefectos apostólicos, o a los «provinciales» de las órdenes religiosas.

Ahora bien, resulta que actualmente la delimitación territorial no es suficiente para las necesidades pastorales o misionales. Un país como Francia, atendiendo al territorio, debe muy bien figurar como un país de cristiandad, donde la jerarquía se halla establecida desde hace mucho tiempo sin interrupción; pero en ella existen «medios», «clases sociales» o, por emplear el término del canónigo Boulard, «países sociológicos» que se interfieren con los «territorios», que algunas veces se sustraen casi totalmente a la influencia de las jurisdicciones eclesiásticas territoriales. Aun cuando Francia no sea territorialmente «país de misión», la clase obrera es de hecho en Francia un sector de misión. Dondequiera que existe, en cualquier región de Francia se puede comprobar que la clase obrera en su mayor parte se sustrae a la Iglesia (o a la inversa). Algunas parroquias que tienen en su territorio mayoría de obreros, cuentan, no obstante de hecho, con mayoría de practicantes de la clase media o de la clase burguesa. Las diócesis que cuentan con estadísticas de práctica cristiana más favorable son de hecho diócesis en las que la clase obrera es poco numerosa todavía, mientras que la que existe se halla en gran parte fuera de la influencia de la Iglesia. Hay pues un problema de «medios», planteado a la conciencia misional, respecto al cual la estructura territorial de la Iglesia parece inadecuada.

¿Quiere esto decir que sea necesario crear «obispados» o vicariatos apostólicos de medios o clases, con su obispo o vicario apostólico, su clero y su seminario propios? ¿Sería igualmente deseable que las órdenes religiosas apostólicas creen, a semejanza de las «provincias», misiones autónomas no territoriales, con su «provincial», noviciado, casa de estudios, régimen propio? La decisión en estas materias depende, no hace falta decirlo, de la jerarquía o de los superiores de las órdenes, pero toca al teólogo iluminar la cuestión desde diversos puntos:

¿Cuál es el origen territorial de la Iglesia? Acerca de este punto habría que hacer algunos estudios. La Iglesia primitiva ha conocido dos tipos de gobierno muy diferentes: uno, según el cual las Iglesias, diseminadas en regiones muy extensas, dependen todas de la «vigilancia» de un único apóstol que las gobierna por medio de colegios de «presbíteros» o de «obispos» (episcopi) (Phil 1, 1; Act 20, 17 y 28; 14, 23) o de «presidentes» (Rom 12, 4 y 8); otro, de base monárquica o sedentaria. Parece que sería necesario emprender un estudio acerca del principio de la unión entre territorio y jerarquía en la Iglesia. De hecho, la Iglesia primitiva, no ha conocido muchos nómadas, sino que se ha dirigido casi únicamente a pueblos sedentarios de trabajadores y artesanos. ¿Cabe decir que la estructura territorial del gobierno y de la pastoral está ligada simplemente a esta coyuntura histórica, o hay que darle un mayor valor?

El segundo punto es éste: entre las razones, no de hecho, sino de derecho, que militan en favor de la estructura territorial de la jerarquía, algunos dicen que tal estructura es intangible porque la «caridad» de los cristianos en cada

territorio no debe hacer distinción de clases, de medio ni de personas. Este argumento de peso debe ocupar la atención del teólogo. Sin embargo, es también necesario que la «caridad» no haga acepción de países o de lenguas. En Cristo no hay francés o alemán, americano o ruso. La parroquia o la diócesis no pueden en este plan dar testimonio en favor de esta última unidad; por el contrario, la comunidad eucarística de «clase» o de «medio» podría hacerlo. Así el testimonio de la unidad para ser auténtico o total debe ser dado, tanto por la agrupación de cristianos en un mismo territorio, cuanto por su unión en un mismo medio.

El tercer punto de consideración es el de la evolución de las instituciones eclesiásticas a este propósito. Se vería entonces que el principio «intangible» de la jurisdicción territorial tiene frecuentes fallos. Existió en la Alemania de la ocupación una jurisdicción francesa sobrepuesta de hecho a la jurisdicción alemana. Hay en París, como en otros países un «obispo de extranjeros», cuyo título indica a las claras que su jurisdicción no es territorial. Hay también en la misma capital una «parroquia de vietnamitas» y actualmente muchas otras «parroquias nacionales». Hay numerosas ciudades y poblaciones en Norteamérica y en el Canadá, donde en el mismo territorio hay una parroquia inglesa, otra alemana, otra francesa, etc. En el próximo oriente existen numerosas ciudades donde se dan varios patriarcas y obispos cuya jurisdicción territorial es común, difiriendo sólo los ritos. Estos ejemplos se podrían multiplicar. ¿Qué lección cabe sacar de ello?

En cuarto lugar, queda considerar que la habitación sedentaria es la suerte de la inmensa mayoría de la humanidad. El hombre moderno está así dividido entre muchas comunidades que no coinciden como antiguamente. Comunidad de ciudad o de distrito o de comarca, y comunidad obrera o campesina, medio independiente o clase media. ¿Cómo podría la estructura eclesiástica adaptarse a esta diversidad de comunidades?

Parece que la comunidad cristiana local (la parroquia), supuesto que es en general la comunidad de hogares, debe quedar como comunidad eucarística básica, en donde se han de celebrar bautismos y matrimonios. Pero las comunidades de los distintos medios pueden aspirar también legítimamente a tener sus celebraciones eucarísticas, sus predicaciones, su clero volante.

Esto sin embargo supone que al menos la habitación sea sedentaria. Pero esta misma hipótesis tiene actualmente muchas excepciones. Los hogares mismos y no sólo los hombres que trabajan, son cada vez más móviles. El ritmo antiguo del desplazamiento trashumante que seguía el orden de las estaciones, está actualmente reemplazado por el ritmo del trabajo y del esparcimiento (domingos y fiestas, vacaciones pagadas) que es mucho más caprichoso y que, sin embargo, conduce a intervalos regulares a inmensas masas de población a parroquias ordinariamente casi desiertas (en el mar, en el campo o en la montaña); esto plantea un grave problema pastoral para los encargados de estas parroquias a quienes los veraneantes o invernantes piden casi todos los sacramentos sin ser conocidos por él. Por otro lado las mareas del trabajo o del paro hacen al hogar cada vez más inestable, y más libre con respecto al terruño. Aun siendo sedentario el hogar obrero, el hogar «ingeniero», está mucho menos ligado a la tierra o al terruño que el hogar campesino de otros tiempos. Todas las fábricas de cierto tipo tienden a asemejarse mucho en el mundo entero. Igualmente, se ha de decir de la población obrera, de modo que la relación de la población industrial a la tierra que habita parece ser cada vez más débil. Parece suceder todo como si el mundo entero se hiciese «nómada», cada vez menos determinado sociológica, etnológica, psicológica y territorialmente. ¿No debe todo esto tener un sentido para la pastoral y la misión? Véase al mismo tiempo sobre este asunto nuestras *Reflexiones* sobre los ministerios del sacerdote (cap. XII).

POR UNA TEOLOGÍA DE LA PASTORAL

La teología de la Iglesia que hemos leído considera la Iglesia en su ser y en cierto modo en su esencia. Este estudio es necesario y fundamental, pero deja de lado, al menos en parte, porque es imposible eludir en absoluto este aspecto, la consideración de la Iglesia en su acción, en su marcha, en su vida y en su devenir. La teología de «la Iglesia» debería ser completada por una teología de «la misión de la Iglesia», es decir, de su vida, de su acción, y particularmente de su acción sobre los hombres, bautizados o no, creyentes o incrédulos. Esta segunda faceta del díptico sería la teología de la pastoral. Privada de esta teología, la pastoral moderna se ha convertido en asunto de *slogan*, de procedimientos a la moda, de «trucos» con fortuna, y que con frecuencia tienen existencia efímera. Desprovista de pensamiento coherente, la acción misma se halla sumida en la mayor incoherencia.

La Iglesia tiene una triple misión correspondiente a la triple función de Cristo: profeta, sacerdote y rey. He aquí lo que podría ser, por relación a esta triple misión, el encabezamiento de los capítulos de una teología de la pastoral (nos inspiramos en gran parte en las reflexiones del padre LIÉGÉ en su artículo, *Pour une théologie pastorale catéchétique*, «Bible et Mission», n.º 1, Éd. du Cerf).

1. *La misión profética.*

Pastoral de la evangelización y de la preevangelización.

a) Teología de la palabra de Dios.

El fenómeno humano de la palabra.

La palabra y la escritura en las religiones.

La palabra en la economía histórica de la salvación.

La palabra salvadora.

b) Teología de la catequesis y de la predicación.

1. Lugar de la evangelización en la Iglesia.

La obra de la evangelización.

La palabra hablada.

La palabra «gesticulada».

La palabra signo.

El contenido de la evangelización.

Los artífices de la evangelización.

Misión peculiar de los seglares.

La preevangelización.

La adaptación del cristianismo a las diversas culturas.

2. Teología de la predicación.

Los diferentes tipos de predicación.

La predicación bíblica y perpetuamente renovada en la expresión.

Las diferentes edades de la fe.

La predicación en las diferentes edades de la fe.

El catecismo: contenido y métodos.

2. *La misión cultural.*

Pastoral del culto y de la liturgia.

Teología y pedagogía de lo sagrado.

Teología de las relaciones de la vida sagrada y profana.

Historia, evolución, geografía de estos ritos.

Sociología, etnología, psicología de los ritos sociales.

Ritos sociales y ritos religiosos.

Teología de los signos.

El signo y la vida humana.

El misterio de la Iglesia

- Diferentes clases de signos. Eficacia.
- Teología de las lenguas llamadas sagradas.
- Teología del simbolismo de gestos, cosas, tiempos, lugares; valor religioso de la música, de la danza, etc.
- Teología del arte sagrado.
- Teología del sacerdocio y del sacrificio.
- Teología del oficio divino, de la alabanza, de la acción de gracias, de la oración, del sacrificio.
- Teología de la santificación por el culto.
- Las paraliturgias.

(Véanse aquí todas nuestras *Reflexiones y perspectivas*, tomo II, pág. 675 ss.)

3. *El gobierno de la «caridad».*

Pastoral de las agrupaciones cristianas y de la unión en la caridad.

Teología de la diócesis.

Teología de la parroquia.

Teología de los movimientos, de los grupos (Acción católica, obras, familia), teología de los «medios» sociales.

En todos estos estudios debería prestarse especial consideración a la categoría del *tiempo* y de la *duración*. La Iglesia, en efecto, vive y progresa en el tiempo. La pastoral no termina su obra en un instante. El hombre no adquiere sin laboriosas etapas los títulos completos de su ciudadanía eclesial, e, igualmente, se santifica paso a paso. La pastoral debe tener en cuenta este factor tan importante de la duración. A este respecto protesta contra una práctica sacramental demasiado frecuente, tal vez, en la infancia que corresponde a una rarefacción comprobada por lo general en los mismos sacramentos en la edad madura.

BIBLIOGRAFÍA

Trabajos de conjunto.

Para un estudio de conjunto, en espera de la terminación de la obra monumental de monseñor JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné*, Desclée de Brouwer, París I (1942), II (1952), se leerá provechosamente:

- P. BROUTIN, *Mysterium Ecclesiae*, Orante, París 1947 (no muy técnica, ni exhaustiva, pero equilibrada y agradable; en francés, a pesar del título).
- Y. DE MONTCHEUIL, *Aspects de l'Église*, Cerf, París 1948 (excelente iniciación).
- H. DE LUBAC, *Méditation sur l'Église*, Aubier, París 1953 (síntesis personal muy rica, que presupone un estudio más didáctico).
- G. PHILIPS, *La sainte Église catholique*, París-Tournai 1947 (buen manual, con amplias exposiciones).
- R. HASSEVELDT, *Le mystère de l'Église*, Ed. de l'École, París 1953 (exposición general asequible).
- L. COLOMER, O. F. M., *La Iglesia Católica*, Barcelona 1934 (obra asequible, de divulgación).
- T. ZAPELENA, S. I., *De Ecclesia Christi*, 1946; J. SALAVERRI, S. I., *Sacrae Theologiae Summa*, t. I, *De Ecclesia Christi*, Madrid, BAC 1952 (Obras generales, en latín, que reúnen la más moderna bibliografía y doctrina acerca del problema de la Iglesia en todos sus aspectos, incluso de aquellos sobre los que se señalará a continuación bibliografía especial).

Primera parte: *Teología bíblica de la Iglesia.*

- L. CERFAUX, *La théologie de l'Église suivant Saint Paul*, Cerf, París 1947 (debe leerse consultando los textos; obra técnica).
W. GOOSSENS, *L'Église Corps du Christ, d'après Saint Paul, Étude de théologie biblique*, Gabalda, París 1949 (divulgación de la precedente).
J. M. VOSTÉ, O. P., *La Iglesia en la Epístola a los Efesios*, CT 20 (1919) 32-42.
A. GELIN, *La Révélation biblique de l'Église. L'idée universaliste dans la Bible. Présentation de l'Église dans le Nouveau Testament*, en los «Équipes enseignantes» 1949-1950, 18 Rue Lacoste, París.
E. BARDY, *Le Saint Esprit en nous et dans l'Église d'après le nouveau Testament*, Albi, 1950.
M. VILLAIN y J. DE BACIOCCHI, *La vocation de l'Église*, Étude biblique, Plon, París 1954.
J. A. OÑATE, *El reino de Dios*, «Estudios Bíblicos» 3, 4, 5 (1944-1946).

El cuerpo místico:

- PÍO XII, encíclica *Mystici Corporis Christi*, AAS 35 (1943).
BLANCH SAURET, *Comentario a la doctrina del Cuerpo Místico de Cristo según la «Mystici Corporis»*, Barcelona 1944.
E. MERSCH, *Le Corps Mystique du Christ*, Lovaina 1933 (estudio de teología histórica, ya clásico. Tomo I, La Escritura y la tradición griega; tomo II, La tradición occidental).
E. MERSCH, *La théologie du Corps Mystique*, París 1944, 2 vols. (ensayo especulativo bastante difícil).
E. MURA, *Le Corps Mystique du Christ*, Blot, París 1947, 2 vols. (escolástico, claro y ordenado).
E. MURA, *La humanidad vivificante de Cristo*, Herder, Barcelona 1957 (excelente síntesis de la obra anterior).
EM. GUERRY, *Dans le Christ total*, Desclée de Brouwer, 1953.
E. SAURAS, O. P. *El Cuerpo Místico de Cristo*, BAC, Madrid 1952 (obra fundamental).
J. ARINTERO, O. P., *Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia*, 4 volúmenes, Salamanca 1911.
BOVER, S. I., *Teología de San Pablo*, BAC, Madrid 1946.
TEMIÑO, *La causalidad de los Sacramentos y el Cuerpo Místico*, Burgos 1945.

Segunda Parte: *La Iglesia apostólica.*

- BOSSUET, *IV^e Lettre à une demoiselle de Metz* (1659).
H. CLERISSAC, *Le mystère de l'Église*, Cerf, París 1934 (en forma de pensamientos, poético y sugestivo).
M. J. CONGAR, *Esquisses du Mystère de l'Église*, Cerf, París 1953 (señala con rigor la articulación de los aspectos de la Iglesia).
MONSEÑOR R. GROSCHE, *Pilgernde Kirche*, Friburgo de Brisgovia 1938.
J. LECLERCQ, *La vie du Christ dans son Église*, Cerf, París 1944 (en forma de meditaciones hondas y documentadas).
CARDENAL SUHARD, *Essor ou déclin de l'Église*, Vitrail, París 1947.
DOM VONIER, *Le Peuple de Dieu*, éd. l'Abeille, Lyon 1943. Idem. *L'Esprit et l'Épouse*, Cerf, París 1947.
CONCILIO VATICANO, constitución *Pastor Aeternus*.
SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Cartas* (cf. *Los Padres Apostólicos*, versión de D. Ruiz Bueno, BAC, Madrid 1950).
SAN IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses*.
SAN CIPRIANO, *Sobre la unidad de la Iglesia Católica*.

El misterio de la Iglesia

- P. BATIFFOL, *L'Église naissante et le catholicisme*, París 1913 (trabajo histórico que queda como clásico en el tema de la organización jerárquica de la Iglesia primitiva).
- J. COLSON, *L'Évêque dans les communautés primitives*, Cerf, 1951.
- A. G. MARTIMORT, *De l'évêque*, París 1946.
- O. CULMANN, *Saint Pierre, disciple-apôtre-martyr*, Delacheaux et Niestlé, Neuchâtel-París 1952 (exposición técnica de la posición del protestantismo ortodoxo. Cf. Y. CONGAR, «La vie intellectuelle», febrero 1953, p. 17-43, y J. DANIELOU, «Études», febrero 1953, p. 206-219).
- H. SCHUMACHER, *El vigor de la Iglesia primitiva*, Herder, Barcelona 1957.
- CH. JOURNET, *Primauté de Pierre dans la perspective protestante et dans la perspective catholique*, Alsatia, 1953.
- KIRSCHBAUM, JUNYENT, VIVES, *La tumba de San Pedro*, BAC, Madrid 1954.
- SCAGLIA, S. O. C. R., *S. Petri Primatus et praerogativae ex Archeologiae testimoniis*, 1910.
- J. MADDOZ, S. I., *El Primado Romano, fuentes y documentos*, Madrid 1936.
- J. CARCOPINO, *Études d'histoire chrétienne: les fouilles de S. Pierre et la tradition*, Albin Michel, París 1953.
- L. BEAUDUIN, *La piété de l'Église*, Lovaina 1928.
- J. M. GRANERO, *Sentir con la Iglesia y problemas modernos*, Fax, Madrid 1956.
- M. J. SCHEEBEN, *Los misterios del Cristianismo*, Herder, Barcelona 1957.
- Pío XII, Encíclica *Mediator Dei*, 1947.
- CH. V. HÉRIS, *L'Église du Christ*, Juvisy 1930.
- N. JUNG, *Le magistère de l'Église*, Bloud et Gay, París 1935.
- H. DE LUBAC, *Catholicisme*, Cerf, París 1948.
- Y. CONGAR, *Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia*, Inst. de Estudios Políticos, Madrid 1953.
- YVES DE LA BRIÈRE, *L'Église et son gouvernement*, Grasset, París 1950.
- B. HÄRING, *Fuerza y Flaqueza de la Religión, La sociología religiosa como llamamiento al apostolado*, Herder, Barcelona 1958.

* * *

- A. DE POULPIQUET, *L'Église catholique*, estudio apologetico, París 1923.
- A. D. SERTILLANGES, *Le miracle de l'Église*, Spes, París 1933.
- G. THILS, *Les notes de l'Église dans l'apologétique catholique, depuis la Réforme*, Gembloux, 1937 (estudio histórico y crítico: técnico).
- A. COLUNGA, O. P., *La Catolicidad de la Iglesia*, «La Ciencia Tomista», 50 (1934) 142-165; 51 (1935) 273-300.
- F. PUZO, S. I., *La unidad de la Iglesia en función de la eucaristía*, Estudio de teología bíblica, «Gregorianum» 34 (1953) 145-186.
- M. JUGIE, *Où se trouve le christianisme intégral?* Essai de démonstration catholique, Lethielleux, París 1947.
- F. M. BRAUN, *Aspects nouveaux du problème de l'Église*, Friburgo de Suiza 1946 (los orígenes de la Iglesia y la crítica no católica; ampliado en la edición alemana, *Neues Licht auf die Kirche*, Colonia 1946).
- Études Mariales, Marie et l'Église*, 3 vols. Lethielleux, 1951-53.

Tercera parte: Problemas eclesiásticos

- P. DABIN, *Le sacerdoce royal des fidèles*, t. I, dans les livres saints; t. II, dans la Tradition, París 1941-1950 (fundamentos tradicionales de una teología; obra compacta).
- J. M. D'AMBRIÈRES, *Le sacerdoce du peuple chrétien*, París 1951.
- EM. GUERRY, *L'Action Catholique*, textos pontificios clasificados y comentados, Declée de Brouwer, París 1936.

- ARTURO ALONSO LOBO, O. P., *Laicología y Acción Católica*, Studium, Madrid 1955.
- CONGAR-VARILLON, *Sacerdoce et Laicat dans l'Eglise*, Vitrail, Paris 1947.
- Y. CONGAR, *La participación de los laicos en el gobierno de la Iglesia*, «Revista de Est. Pol.» 39 (1951).
- M. J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laicat*, Cerf, Paris 1953.
- R. CUNILL, *El apostolado de los seglares en los primeros tiempos de la Iglesia*, Barcelona 1947.
- A. ESTEBAN ROMERO, *Teología del laicado. Introducción a su problemática* «Arbor» 27 (1954).
- J. SABATER MARCH, *Derecho constitucional de la Acción católica*, Herder, Barcelona 1950.
- Derechos y deberes de los seglares en la vida social de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1954.
- Teología del apostolado de los seglares y religiosos laicos* (gracias y carismas en la Acción católica) Herder, Barcelona 1958.
- J. LECLERCQ, *L'Eglise et la souveraineté de l'Etat*, Flammarion, Paris 1946.
- J. SALAVERRI, S. I., *La triple potestad de la Iglesia*, «Misc. Comill.» 14 (1950).
- Pío XII, Enciclica *Divini Praecones*, 1952.
- Pío M.^a DE MONDREGANES, *Manual de misionología*, Madrid 1942.
- J. MONTALBÁN, *Manual de historia de las misiones*, Pamplona 1938.
- P. CHARLES, *Missiologie*, Paris 1939.
- H. DE LUBAC, *Le fondement théologique des missions*, Paris 1946.
- J. DANTELLOU, *Le mystère du salut des nations*, Paris 1947.
- J. MASSON, *Vers l'Eglise indigène: catholicisme ou nationalisme?*, Bruselas 1944.
- A. OLICHON, *Les missions: histoire de l'expansion catholique dans le monde*, Bloud et Gay, Paris 1936.
- A. RÉTIF, *Introduction à la doctrine pontificale des missions*, Seuil, Paris 1953.
- A. SEUMOIS, *Introduction à la missiologie*, Beckenried 1952.
- R. AUBERT, *Le Saint-Siège et l'Union des Eglises*, Ed. Universelle, Bruselas 1947 (textos pontificios y comentarios histórico-teológicos).
- M. J. CONGAR, *Chrétiens désunis. Principes d'un oecumenisme catholique*, Paris 1937 (fundamental, pero bastante técnico).
- La Sainte Eglise Universelle*, confrontation oecuménique, Délachaux, Paris 1949.
- KARL ADAM, *Vers l'Unité chrétienne*, Aubier, Paris 1949.
- L. BOUYER, *Newman, sa vie, sa spiritualité*, Cerf, Paris 1952.
- Tolerance et Communauté, chrétienne*, Casterman 1953.
- L. BEAUDOIN, A. CHAVASSE, P. MICHALON, M. VILLAIN, *Eglise et Unité*, Ed. Catholicité, Lille 1948.
- C. J. DUMONT, *Les voies de l'Unité chrétienne, Doctrine et spiritualité*, Cerf, Paris 1954.
- J. BALMES, *El Protestantismo comparado con el Catolicismo*, BAC, Madrid 1949.
- A. COLUNGA, O. P., *La unidad de la Iglesia y el ecumenismo moderno*, CT 44 (1931) 5-27; 215-225; 389-410; 52 (1935) 201-215.
- P. DAMBORIENA, S. I., *Roma y el ecumenismo*. Glosas históricas a una instrucción del Santo Oficio, «Razón y Fe» 142 (1950) 85-108.
- T. URDÁNOZ, O. P., *La necesidad de la fe explícita para salvarse según los teólogos de la escuela salmantina*, CT 50 (1940) 398-414; 529-553.
- El estudio de la historia de la Iglesia suministrará un conocimiento concreto de su proceso, de su perfeccionamiento progresivo en el espacio y duración humana, obra del Espíritu Santo a través del ministerio eclesiástico y la irradiación de la santidad, aun a pesar de las debilidades humanas y el pecado. Indiquemos simplemente para este estudio:
- L. HERTTING, *Geschichte der katholischen Kirche*, Morus Verlag, Berlín 1953 (trad. castellana, Herder, Barcelona 1964).

El misterio de la Iglesia

- LLORCA - GARCÍA VILLOSLADA, S. I., *Historia de la Iglesia Católica*, BAC, Madrid 1950-1953.
- PH. HUGHES, *Síntesis de Historia de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1958.
- BOULANGER - GARCÍA DE LA FUENTE, *Historia de la Iglesia, completada con la historia eclesiástica de España y América*, Barcelona 1947.
- M. MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los Heterodoxos Españoles*, Madrid 1947 ss.
- J. HUBY ET P. ROUSSELOT, *Christus, la religion chrétienne*, París 1919 (trad. castellana, Angelus, Buenos Aires 2^a 1952).
- G. DE PLINVAL y R. PITTET, *Histoire illustrée de l'Église*, Cerf, París.
- Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, publicada bajo la dirección de A. FLICHE y V. MARTIN, Bloud et Gay, 26 vol., París 1934, ss.
- J. DANIELOU, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Seuil, París 1953.

Libro tercero

LOS SACRAMENTOS DE LA IGLESIA

Dios tiene la iniciativa en nuestra salvación. Queriendo salvar al hombre, no le abandona a la razón natural que le ha otorgado, ni a sus fuerzas naturales; interviene en su vida y en su historia. Se aparece a Abraham; constituye para sí un pueblo al que separa de todos los demás, lo conduce «con mano fuerte y brazo extendido» (Deut 5, 15), hace brillar su poder con signos y auxilios celestiales, lo guía en toda verdad. Más tarde, «después de haber hablado en otro tiempo, muchas veces y de diversas maneras, y a los padres por los profetas, Dios nos ha hablado en estos últimos días por el Hijo, al cual ha constituido heredero de todas las cosas y por el cual ha hecho el mundo» (Hebr 1, 1-2). Cristo, «poder y sabiduría de Dios» (1 Cor 1, 24), prolonga y consuma la economía de la salud por Dios inaugurada anteriormente, con su palabra, con todo lo que hace y lo que sufre, con sus milagros. Palabras, actos, sufrimientos, milagros de Cristo son los signos eficaces de nuestra salvación, que la Iglesia, que es el Cristo continuado y comunicado, no cesa de presentarnos y aplicarnos.

El mundo sacramental de la Iglesia es, en efecto, este universo de signos que la vida y la muerte de Cristo recapitulan, y que la fe de los fieles continuamente ve y recibe en la Iglesia.

En medio de este mundo de signos, tan rico como puede serlo la vida desde el momento en que lo que «significan» es toda una vida — y una vida teándrica —, algunos alcanzan inmediatamente, por la voluntad de Cristo que los instituyó, un relieve particular. Tales son especialmente el bautismo y la eucaristía, sacramentos de la Pascua, sacramentos de la iniciación cristiana, sacramentos del pueblo rescatado, de la Iglesia, y en los cuales se resumen todo el misterio de Cristo, toda nuestra liturgia, todas nuestras fiestas, todo nuestro culto, toda nuestra vida cristiana, toda nuestra esperanza; son ellos la piedra angular y el coronamiento de todo el edificio sacramental.

En torno a ellos se organizan los «signos menores»: sacramentos, en primer lugar, y sacramentales, que forman todos los ritos cristianos. En el siglo XII, sobre todo con HUGO DE SAN VÍCTOR (De sacramentis), el autor de las Sententiae Divinitatis, y Pedro Lombardo, la teología distingue definitivamente los signos que deben llamarse sacramentos y que se determinan en número de siete, de los signos que sólo serán retenidos a título de sacramentales (consagración de las vírgenes, dedicación de iglesias, bendiciones, etc.) y entre los cuales aún debe guardarse determinada jerarquía. Los concilios, y en particular el de Trento, fijarán esta doctrina.

Sería equivocado, so pretexto de que el número de «sacramentos» ha sido fijado en siete — como expresión de un progreso teológico manifiesto, logrado por la unanimidad de la tradición tanto oriental como occidental —, olvidar toda la serie de «signos» que rodean y sostienen, y a veces explican el septenario sacramental. Forman un todo. Y necesitamos de todos para explicar la riqueza de significación encerrada en cada uno de ellos y en la cual nunca penetraremos perfectamente, sino sólo bajo ciertos aspectos, si no nos revestimos enteramente de Cristo, cuya vida y muerte se hacen eficaces en cada uno de ellos.

Se equivocaría también quien considerase de igual importancia y categoría los siete sacramentos so pretexto de que los siete se denominan con el mismo nombre. El concilio de Trento nos pone en guardia contra esta tentación diciendo: «Si alguno dijere que estos siete sacramentos de tal modo son entre sí iguales que por ninguna razón (o por ningún motivo) es uno más digno que otro, sea anatemá» (Can. de sacramentis, can. 3, Dz 846).

Los signos de la Iglesia forman, por tanto, un todo; y hay entre ellos una jerarquía, tanto entre los sacramentos como entre los sacramentales. No puede abordarse el estudio de los «signos» de salvación sin tener previamente esta visión de conjunto. Esto es lo que justifica la inclusión de un capítulo introductorio sobre los sacramentos «en general».

Es preciso también notar desde ahora que el septenario sacramental se ha constituido de manera empírica: por orden al hombre, para el cual fue instituido, y por otras consideraciones. Es notable, en efecto, que la vida de la Iglesia y su magisterio infalible no hayan considerado sacramento un signo como el lavatorio de los pies, cuya presencia en el Evangelio y cuya institución por Cristo están más testificadas que las de la extremaunción por ejemplo. Esto no significa que dicho sacramento no haya sido instituido por Cristo; nosotros creemos, con la escuela teológica más tradicional, que todos los sacramentos lo han sido inmediatamente. Pero ello quiere decir que la Iglesia ha retenido como «sacramentos» los que, además del bautismo y de la eucaristía, interesan directamente a la vida del cristiano y a sus necesidades esenciales.

Finalmente, una última observación: que los sacramentos sean signos, no quiere decir que son signos exclusivamente. De hecho, son también canales de la gracia. Cristo presenta objetivamente a nuestra fe sus misterios y, mientras nosotros iniciamos su contemplación y comenzamos a darles nuestra adhesión de fe, Él realiza una especie de renovación interior de nuestro movimiento de fe y de nuestro amor, para configurarnos, mediante el sacramento, con lo que éste significa. El contacto que supone todo instrumento de trabajo entre éste y aquello a lo cual se aplica, se realiza de una parte por Cristo que nos «toca» externa e internamente (por el signo que nos propone, y por su espíritu); y de otra parte por nosotros mismos, que nos abrimos al signo haciendo profesión de fe, sensible e interiormente, en lo que él significa. Así el signo sacramental es también

un instrumento del cual se sirve Cristo para llevarnos con él al Padre. Pero no es instrumento sino porque ante todo es un signo, y en la medida en que es signo. Por importante que sea la causalidad instrumental, nunca debemos relegar al olvido la significación. Los sacramentos nos representan toda la historia de la salvación, desde su prefiguración en Israel hasta la segunda venida de Cristo, pasando por el estado de nuestra alma que Cristo salva hoy. Sin esta significación no hay «sacramentos».

Capítulo VII

LOS SACRAMENTOS EN GENERAL

por A. M. ROGUET, O. P.

SUMARIO:

	<u>Págs.</u>
I. CARÁCTER Y DESARROLLO DE LA DOCTRINA	340
1. Un campo teológico de naturaleza particular	340
2. Los sacramentos en la Biblia	340
3. La catequesis sacramental de los padres de la Iglesia	342
4. Problemas prácticos que reclaman una teología	342
5. Los dos padres de la teología sacramental: San Agustín y Dionisio	343
6. En la Edad Media	344
7. Santo Tomás, doctor sacramental	344
8. Los concilios	344
9. El renacer actual	344
10. La encíclica <i>Mediator Dei</i> (1947)	345
11. ¿Puede hablarse de «sacramentos en general» antes del estudio de cada sacramento?	346
II. LA DOCTRINA DE LOS SACRAMENTOS	347
1. Cristo y los sacramentos	347
La institución de los sacramentos	347
La Iglesia y los sacramentos	347
La impronta de Cristo	348
2. Los sacramentos para los hombres	349
Signos sensibles de la gracia necesarios para el hombre caído	349
Los sacramentos de la antigua ley	349
Valor figurativo de nuestros sacramentos	350
Su valor social	351
3. Composición del sacramento	350
El sacramento es un signo	350
«Materia y forma»	351
<i>Res et sacramentum</i>	352
El sacramento, signo de la fe	353
Infalibilidad y libertad en los sacramentos	354
4. La eficacia de los sacramentos	354
Los sacramentos producen lo que significan	354
La causalidad instrumental	355
Vinculación de los instrumentos sacramentales	355
La causalidad física de los sacramentos	356
5. Efectos del sacramento	357
El carácter	357
La gracia	358

	<u>Págs.</u>
6. El organismo sacramental	358
Los siete sacramentos	358
Orden de los sacramentos	359
Desigualdad de los sacramentos	359
Preeminencia de la eucaristía	360
7. Los sacramentales	360
REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS	361
BIBLIOGRAFÍA	370

I. CARÁCTER Y DESARROLLO DE LA DOCTRINA

1. Un campo teológico de naturaleza particular.

Cuando el teólogo inicia el estudio de los sacramentos penetra en un terreno nuevo donde debe, más que en ningún otro, moderar sus ambiciones sistematizadoras. En efecto, no se halla frente a nociones que requieran un orden, sino ante hechos que deben aceptarse. En absoluto pudiera ignorar todo lo referente a su definición. Para conocerlos le basta vivir en cristiano y considerar la vida de la Iglesia. Los sacramentos no son en primer lugar artículos de fe propuestos a la inteligencia, y parece indudable que por eso no figuran en el Credo¹. Son realidades cotidianas de la vida de la Iglesia, que no se ofrecen primeramente a la especulación racional, sino a una aceptación vital. Podiéramos contentarnos con estudiarlos en los libros litúrgicos en que están codificadas las fórmulas, los ritos y reglas de su administración: el misal (para la eucaristía), el ritual (para el bautismo, la eucaristía administrada fuera de la misa, la penitencia, la santa unción y el matrimonio) y el pontifical (para la confirmación y el orden). Es de lamentar que la enseñanza cristiana corriente, en la catequesis de los niños y en la homilía parroquial, no se apoye más en estos libros en que los sacramentos aparecen en un contexto vivo que conserva de ellos todo su sabor concreto y poético.

2. Los sacramentos en la Biblia.

El estudio de los libros litúrgicos nos lleva, además, a remontarnos a las fuentes escriturarias. La Iglesia, que tiene la custodia, la reglamentación y la administración de los sacramentos, adorna ésta última de textos que serían casi ininteligibles a quien no supiera reconocer en ellos un tejido de citas o de reminiscencias, una atmósfera completamente bíblica.

¹ Salvo en el artículo *communione sanctorum*, que no significa solamente «la comunión de los santos», sino también, sin duda, «la comunión de las cosas santas», puesto que *sanctorum* es el genitivo del neutro *sancta*. Además, en el Símbolo nicenoconstantinopolitano, hacemos profesión de fe en «un solo bautismo»; ahora bien, el bautismo es la puerta de todos los sacramentos, el principio de toda la vida sacramental.

Pero no pretendamos aquí tampoco encontrar en la Biblia como una especie de manual preteológico que nos vaya a dar, en forma desordenada, teorías sacramentales. La Escritura misma constituye los anales del pueblo de Dios. Si hallamos en ella alguna ilustración acerca de los sacramentos, será en la medida en que éstos hayan sido vividos.

El Antiguo Testamento consigna el recuerdo de prácticas a la vez simbólicas y salvadoras que pueden llamarse, en un sentido que más adelante precisaremos, sacramentos: el cordero pascual, el maná, la serpiente de bronce, los distintos sacrificios del tabernáculo y del templo, etc.²

Los evangelistas nos presentan a Cristo instituyendo o anunciando diversos sacramentos. Pero el que pone los cimientos más sólidos y ricos para una teología y una mística sacramentales es San Juan. Se observa en él, en la elección y ordenación de los episodios, una referencia constante al bautismo y a la eucaristía. Citemos tan sólo la narración de las bodas de Caná, de un simbolismo a la vez bautismal y eucarístico; la conversación con Nicodemo sobre el bautismo; la curación en la piscina de Bezatha; el discurso del pan de vida; la predicción de las fuentes de agua viva referidas a la misión del Espíritu (7, 37); la curación del ciego de nacimiento, que la liturgia del miércoles de la cuarta semana de cuaresma relaciona, muy adecuadamente, con el bautismo, sacramento de la iluminación; el relato del lavatorio de los pies; los discursos eucarísticos y escatológicos, con el anuncio de la misión del Paráclito, en la cena; la mención del agua y de la sangre que manan del costado del Crucificado³.

Los Hechos de los Apóstoles evocan el vivir diario de las primeras comunidades, todo impregnado de sacramentalismo; los sermones de San Pedro, en los primeros capítulos de los Hechos (como también sus dos epístolas), se refieren constantemente a la espiritualidad bautismal. Se ha llamado con toda exactitud y justicia a los Hechos el evangelio del Espíritu Santo. Es decir, que se encuentran en ellos muy estimables elementos para la doctrina de la confirmación.

San Pablo puede ser considerado ya como un teólogo de los sacramentos. Pero esto no es en él fruto de una preocupación teórica. Si el Apóstol enuncia profundas observaciones sobre el bautismo, la eucaristía, el orden y el matrimonio, lo hace ocasionalmente, a propósito de casos de conciencia que se le proponen, o para reglamentar diferentes puntos de la vida cultural o moral de las Iglesias que ha fundado.

La Epístola de Santiago contiene el único testimonio escriturario que poseemos sobre la práctica de la unción de los enfermos.

Finalmente, en el Nuevo Testamento hay dos libros, la Epístola a los Hebreos y el Apocalipsis, que ofrecen un extraordinario interés

² Deliberadamente, nos abstenemos de citar aquí las acciones simbólicas de los profetas. En cuanto signos prácticos que son, se les puede colocar en el mismo género que los sacramentos; pero difieren de éstos profundamente, porque aun siendo indudablemente gestos inspirados por Dios, no han sido instituidos por Él, no son santificantes y, sobre todo, no hacen referencia alguna al Cristo que está por venir.

³ Cf. O. CULLMANN, *Les sacrements dans l'Évangile johannique*, Paris 1951.

para el conocimiento de los sacramentos. No tratan de ellos directamente. Pero estas dos obras se desarrollan en un cuadro de imágenes y de símbolos propiamente litúrgicos. La Epístola a los Hebreos presenta la liturgia del templo como una especie de parábola del sacerdocio ejercido por Cristo en su pasión redentora. El Apocalipsis nos muestra el destino dramático, pero definitivamente victorioso, de la Iglesia como el desarrollo de una liturgia celeste, muchos de cuyos rasgos, sobre todo la abundancia de aclamaciones y doxologías, nos revelan una característica capital de la liturgia y de los sacramentos cristianos: su valor de alabanza y de expectación escatológica.

3. La catequesis sacramental de los padres de la Iglesia ⁴.

Los primeros escritos patrísticos no encierran ninguna especulación sacramental. Las herejías atacan a los grandes dogmas de la trinidad o de la encarnación. En cuanto a los sacramentos la única preocupación es vivir de ellos. La Doctrina de los apóstoles o *Didakhé* y la *Apología* de San Justino, ambas del siglo II, se limitan a describir el desarrollo de las ceremonias bautismales y eucarísticas. Cuando, una vez concedida la paz a la Iglesia, la liturgia haya podido alcanzar su plenitud y desenvolver su simbolismo, tendremos ya explicaciones sacramentales. El obispo o su delegado sólo había expuesto a los catecúmenos, en la «catequesis mayor», una visión de conjunto de la economía cristiana. Después del bautismo explica personalmente a los neófitos, durante la semana de Pascua, la significación de aquellos ritos misteriosos en que ya por fin están iniciados. La disciplina del arcano no ha consistido tal vez en otra cosa que en esta demora pedagógica que ponía al catecúmeno en contacto directo con misterios, tanto más conmovedores cuanto que ninguna explicación intelectual había marchitado aún su frescor ⁵. Esta misma «catequesis mistagógica» se ocupa mucho más en exponer, explicar y sugerir, que en discutir y analizar descomponiendo. Han llegado hasta nosotros las catequesis de San Cirilo de Jerusalén, San Juan Crisóstomo, San Ambrosio, San Agustín (*Sermones ad infantes*, es decir, a los recién nacidos del bautismo). Encontramos ya en ellas una teología sacramentaria, pero positiva y, si así puede decirse, poética, ofrecida en una atmósfera litúrgica, y no escolar ⁶.

4. Problemas prácticos que reclaman una teología.

En realidad ésta no tardó en aparecer, pero alejada de toda preocupación intelectual. La administración de los sacramentos plantea problemas prácticos cuya solución implica una reflexión doctrinal, sin que ésta haya sido emprendida por sí misma.

La existencia de sectas heréticas plantea un problema de conducta respecto del bautismo. San Cipriano († 258), gran campeón de la

⁴ Véase la obra capital de J. DANIELOU, *Bible et Liturgie*, París 1951.

⁵ Cf. SAN AMBROSIO, *Los misterios*, I, 2: «La luz de los misterios penetra mejor cuando se infunde inesperadamente que cuando viene precedida de una explicación».

⁶ Cf. A. G. MARTIMORT, *Catéchèse et cathéchisme*, «La Maison-Dieu», n. 6, p. 37-48.

unidad de la Iglesia, cree que el bautismo recibido fuera de la verdadera Iglesia es nulo. Por consiguiente, los que vuelven de la herejía deben ser bautizados. Contra esta tesis de una lógica tan seductora se alza el papa San Esteban en nombre del *uso*. En materia de sacramentos éste prevalecerá siempre sobre la teoría abstracta. La Iglesia es un ser vivo, que obra espontáneamente bajo el impulso del Espíritu Santo. La reflexión teológica justifica después estas reacciones vitales. El convertido de la herejía deberá hacer penitencia de sus pecados para volver al seno de la Iglesia; no debe ser bautizado de nuevo, pues ello sería contrario a toda la tradición. Pero se ve ya cómo asoma, en los escritos que defienden esta solución, la distinción entre las disposiciones morales del sujeto y el valor objetivo del sacramento, que constituirá uno de los rasgos esenciales de la doctrina clásica de los sacramentos.

A principios del siglo iv, en África, el cisma donatista, que se considera a sí mismo como la verdadera Iglesia, quiere también rebautizar a los que se acogen a él. Y da una razón cuya lógica parece irrefutable: nadie puede dar más de lo que tiene. Ahora bien, para los partidarios de Donato, el Espíritu Santo no puede hallarse presente fuera de la verdadera Iglesia. San Optato, y después San Agustín, combatirán esta práctica y buscarán argumentos para refutar las razones que la justifican. Distinguen entre la existencia del sacramento y sus frutos santificadores. Establecen firmemente las tesis que más tarde serán formuladas en términos de escuela: la distinción entre gracia y carácter, la noción de *obex* (obstáculo puesto por el sujeto), de reviviscencia del sacramento, etc.

5. Los dos padres de la teología sacramental: San Agustín y Dionisio.

Además, San Agustín, en sus comentarios al Evangelio, en sus trabajos sobre la interpretación de la Escritura y en sus especulaciones sobre la ciudad de Dios, pondrá en circulación definiciones y axiomas sobre el sacramento como signo, sobre su valor social, sobre su composición de elemento y palabra, de los cuales vivirá toda la teología occidental.

Más el oriente aporta otro escritor, aproximadamente un siglo más tarde, cuya influencia será también inmensa: el PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA. Teólogo en el sentido particular en que la «teología mística» es para él un encuentro con Dios, describirá los ritos sacramentales en *La Jerarquía eclesiástica*, como comunicaciones misteriosas y simbólicas de la vida divina oculta; ésta se refracta a través de los ritos, que son considerados como misterios vivificantes antes bien que como signos orientados a la fe. Esta actitud dará un carácter muy señalado al pensamiento oriental; pero en occidente mismo se combinará, contra toda previsión, con la dialéctica agustiniana, y nos impedirá reducir los sacramentos al papel utilitario de simples instrumentos de salvación.

6. En la Edad Media.

La doctrina de los sacramentos no realiza progreso alguno durante la alta Edad Media. La autoridad de Isidoro de Sevilla dio curso a una etimología que hace derivar *sacramentum* de *secretum*. Entre el «secreto» y el «misterio», tan tradicional, parece que no hay más que una simple diferencia de matiz... Pero si el sacramento es un secreto, es incognoscible y no da pie a especulación alguna.

Sin embargo la práctica de la Iglesia no se detiene. Los canonistas van a ocuparse de los sacramentos: ¿no es a ellos a quienes corresponde regular las condiciones prácticas relativas a su administración? En realidad no hacen más que codificar el uso de la Iglesia, norma soberana, repetimos, en esta materia. En la época de la reforma gregoriana se planteará el problema de la ordenación por segunda vez de los culpables de simonía. Una razón bien clara parecería justificar esta práctica; el sentido de la Iglesia la condenará, por una percepción todavía oscura, pero muy firme, del carácter sacerdotal; los canonistas darán de la «validez» de los sacramentos una noción precisa y distinta de su eficacia moral. El siglo XII establece la convicción de que los sacramentos «contienen» la gracia, sin poder llegar a conjugar este realismo con su carácter de signo. Por otra parte, el número de los sacramentos todavía no está determinado, y es mayor o menor según los autores. No se veía por qué la profesión monástica, la consagración de las iglesias o los funerales no eran sacramentos. En cambio ¿podía el matrimonio pretender tal honor?

Sin embargo, en esta época se establece definitivamente el número septenario de los sacramentos, por una convicción progresiva del lugar ocupado en la práctica de la Iglesia por estos ritos mayores. Mas será necesario esperar a Santo Tomás de Aquino para establecer que el matrimonio no es un simple remedio de la concupiscencia, sino que confiere gracia y así resulta ser un sacramento con pleno derecho.

7. Santo Tomás, doctor sacramental.

No vamos a analizar en esta breve ojeada histórica las posiciones tomistas en materia sacramentaria. Esto sería tanto más inútil cuanto que nuestra exposición doctrinal apenas hará más que reproducirlas. Particularmente en esta materia, el Doctor Común es mucho más que un jefe de escuela, y puede decirse que el magisterio de la Iglesia no ha hecho más que confirmar sus afirmaciones.

8. Los concilios.

El primer concilio que se ha ocupado con alguna amplitud de los sacramentos en general es el de Lyon (1245), que se limita a describir los ritos seguidos en la Iglesia latina, para darlos a conocer a los griegos. El Concilio de Florencia, en su decreto para los Armenios (1439) repite casi al pie de la letra un opúsculo de Santo Tomás acerca de los sacramentos (*De articulis fidei et Ecclesiae sacra-*

mentis). Verdad es que este decreto parece tener principalmente un valor disciplinario.

Pero el Concilio de Trento, sobre todo en su sesión VII (1547) sobre los sacramentos en general, es el que ha establecido definitivamente la doctrina católica. Se inspira netamente en la doctrina tomista. Sin embargo, sus preocupaciones eran diferentes a las de Santo Tomás. Se trata de levantar un dique contra los errores protestantes. Se afirmará, pues, taxativamente el número septenario de los sacramentos, la eficacia del rito *ex opere operato*, la necesidad de la desigualdad de los sacramentos, la existencia del carácter, la dignidad de la liturgia, etc.

Se puede decir que desde el concilio de Trento la teología sacramental ha progresado muy poco. Por el contrario, las posiciones anti-protestantes del concilio han sido con frecuencia reafirmadas o especialmente estudiadas por los teólogos. La enseñanza ordinaria ha insistido ante todo en la causalidad respecto de la gracia, en el *ex opere operato*, dejando en la penumbra el aspecto significativo de los sacramentos, su relación con la fe, su valor cultural y social.

9. El renacer actual.

Pero nuestra época es testigo en este punto de un verdadero renacimiento. Se ha vuelto a un conocimiento más puro de la posición tomista, por ejemplo con dom VONIER que, en su *Clé de la doctrine eucharistique* (1925), ha revalorizado la noción *sui generis* de sacramentalidad.

Los progresos de la eclesiología (cf. DE LUBAC, *Catholicisme*, CONGAR, *Esquisses au Mystère de l'Eglise*, etc.) han restituido a los sacramentos su valor social. La encíclica *Mystici Corporis* señala este renacimiento.

El retorno a los padres y a la Biblia, el renacimiento litúrgico que caracteriza a nuestro tiempo, los estudios de dom Casel y de su abadía de Maria Laach⁷ han devuelto a los sacramentos su plenitud de misterio, su valor de «re-presentación» de la pasión de Cristo y de espera escatológica.

10. La encíclica *Mediator Dei* (1947).

Finalmente, la doctrina sacramental se ha enriquecido extraordinariamente con la encíclica de Pío XII sobre la liturgia. No se define en ella la liturgia, como tan frecuentemente solía hacerse antes, como el conjunto de reglas que organizan el culto exterior, sino como el ejercicio por la Iglesia de la función sacerdotal inaugurada por Cristo. Ahora bien, la encíclica repite muchas veces que esta liturgia, que comprende toda la acción salvadora y santificante del Cristo total, abarca el sacrificio de la misa, *los sacramentos* y la alabanza divina.

⁷ Cf. n.º especial de «La Maison-Dieu», n. 14.

Antiguamente la enseñanza corriente repartía el estudio de los sacramentos entre la teología dogmática (probando su institución por Cristo y su eficacia), la teología moral y el derecho canónico (regulando la casuística de su administración) y, por fin, la liturgia, concebida como un conjunto de rúbricas que reglamentan las ceremonias obligatorias, pero extrínsecas, que les acompañan. Tal desmembramiento llevaba a destruir lo específico del sacramento que es a la vez un hecho divino, la exigencia de una actitud moral, y un acto de culto. Integrando los sacramentos en la liturgia, la encíclica *Mediator Dei* los vuelve a situar en el contexto vital fuera del cual se vacían y deforman. Autoriza la creación, hoy todavía esperada, de una teología de la liturgia que no será más que un corolario de una teología íntegramente sacramental.

11. ¿Puede hablarse de «sacramentos en general» antes del estudio de cada sacramento?

Antes de entrar en la exposición sistemática de la noción de sacramento se presenta todavía una cuestión previa. Puesto que los sacramentos no han nacido de una especulación dogmática premeditada; puesto que son ante todo «existentes», hechos de la vida de la Iglesia cuya teoría no ha surgido sino mucho después, ¿no es traicionar las exigencias mismas de nuestro objeto el dar en primer lugar una teoría general de los sacramentos, como si el conocimiento de cada sacramento debiera lógicamente deducirse de ella? ¿No debiéramos, por el contrario, estudiar cada sacramento en su particularidad concreta y no dar la teoría general sino a modo de conclusión inductiva?

Es cierto que el orden de invención es un orden inductivo, que va de lo particular a lo general. Pero aquí no se trata de descubrir, sino de exponer. La presentación de un tratado de los sacramentos en general tiene una ventaja pedagógica: aligera la de los diversos sacramentos, evitando repetir a propósito de cada uno lo que es común a todos ellos.

Además, la presentación de los sacramentos como formando un género, tiene la ventaja de resaltar el organismo sacramental. Es verdad que hay varios sacramentos. Pero es verdad también que hay *una* sacramentalidad, y que esta sacramentalidad es uno de los caracteres esenciales del cristianismo. La existencia de un tratado general de los sacramentos da valor a la relación de todos ellos con la encarnación y la pasión de Cristo, con la Iglesia, etc.

La objeción nos llevará sin embargo a tener en cuenta que la noción de sacramento no es un género unívoco, sino análogo: esta noción se realiza de distinto modo en cada caso concreto. Es ésta una de las dificultades de la teoría sacramental. De hecho, estos cuadros generales se han deducido de la consideración de los dos sacramentos mayores, estudiados por los padres, y a los cuales siempre se ha reconocido el título de sacramentos: el bautismo y la eucaristía. Muchas veces será difícil adaptar a esos cuadros

otros sacramentos como la penitencia o el matrimonio. Por ejemplo la categoría de materia y forma que se aplica tan adecuadamente a los dos primeros, es más difícil de atribuir a los otros dos. Como decíamos al principio, los sacramentos son hechos concretos, datos de la vida de la Iglesia; son mucho menos accesibles a la especulación intelectual que a la contemplación vital. No nos salvaremos por haberlos conocido, sino por haberlos practicado. Sólo que, conociéndolos mejor, podremos vivirlos más profundamente.

II. LA DOCTRINA DE LOS SACRAMENTOS

1. Cristo y los sacramentos.

En los capítulos anteriores se ha estudiado el misterio del Dios hombre, la obra de la redención llevada a cabo por Él. Este misterio y esta obra se prolongan, concretan y aplican a nosotros por los sacramentos. El tratado de los sacramentos no será, pues, muchas veces más que un corolario de los tratados del Verbo encarnado y del Verbo redentor.

La institución de los sacramentos.

Es de fe que Cristo instituyó todos los sacramentos. Es ésta una nota indispensable a la noción de sacramento. Pero se la reduce a límites infantiles y se aboca a problemas insolubles si se quiere llevar la cuestión al terreno de las contingencias históricas. En el Evangelio casi no encontramos más que la institución de dos sacramentos por Cristo. Y todavía, como se verá más adelante, puede discutirse el momento preciso en que fue instituido el bautismo. Mas poco importa. Cuando decimos que todo sacramento ha sido instituido por Cristo, afirmamos solamente que Cristo es su autor, el responsable personal, directo. Cada vez que un sacramento es administrado, Cristo está allí para administrarlo. Todo sacramento pasa por Cristo y nos comunica una virtud de Cristo⁸.

La Iglesia y los sacramentos.

Algunos autores han creído evitar toda dificultad suponiendo que Cristo había dejado a su Iglesia el cuidado de instituir un determinado número de sacramentos. Pero no vemos en parte alguna del Evangelio que le haya encomendado otra misión que la de dispensar los sacramentos: la Iglesia no parece encargada de inventar, de instituir, sino solamente de administrar la herencia de Cristo.

Si la Iglesia hubiera debido instituir ciertos sacramentos, se seguiría que Cristo habría dejado una Iglesia incompleta, encargada de instituirse a sí misma. Pues, en verdad, son los sacramentos

⁸ *Directoire pour la pastorale des sacrements* adoptado por la asamblea plena del episcopado para todas las diócesis de Francia (3 de abril de 1951): «Los sacramentos son actos de Cristo» (§ 1).

los que edifican y constituyen la Iglesia. Hay como una identidad entre los sacramentos y la Iglesia. Aquéllos como ésta son Cristo continuado, viviente entre los hombres y salvándolos hasta el fin del mundo. Instituir la Iglesia e instituir los sacramentos es una misma cosa para Cristo. Toda la tradición reconoce que la Iglesia, como una nueva Eva, ha nacido del costado abierto de su esposo, el nuevo Adán, dormido en la cruz, cuando de él han brotado el agua y la sangre que representan el bautismo y la eucaristía.

Pero esta Iglesia no es una sierva; es una esposa que administra la herencia con toda libertad. Si Cristo ha instituido todos y cada uno de los sacramentos, no se sigue de ahí que haya regulado para siempre y hasta el último detalle la administración de cada uno. Incluso ha podido dejar a la Iglesia la elección de los elementos constitutivos de algunos de ellos. Esto explica que hasta la materia y la forma de algunos sacramentos hayan podido variar en el curso de los tiempos: los elementos de significación pueden cambiar sin que cambie el signo. La Iglesia es dueña de los sacramentos, no en su institución o en su ser profundo, pero sí en su regulación práctica y expresiva⁹.

La impronta de Cristo.

Obras de Cristo, persistencia de su acción, los sacramentos llevarán la huella de Cristo. Como es verdadero Dios y verdadero hombre, Verbo hecho carne, los sacramentos tendrán un aspecto sensible, humano, y un alma espiritual, una virtud divina. Puesto que nos ha salvado por su pasión, todos los sacramentos serán sacramentos de Jesús crucificado. La gracia que nos confieren no es, pues, una gracia «común», semejante a la que vivificaba a Adán antes del pecado, sino una gracia propiamente cristiana, cristiforme, y una gracia cruciforme: los sacramentos nos asimilan a Cristo, y a Cristo crucificado.

Dado que Cristo ha «muerto para reunir en uno todos los hijos de Dios, que están dispersos» (Ioh 11, 52), los sacramentos no sirven tan sólo para salvar a los individuos, sino para unificar al pueblo de Dios y para constituir la Iglesia.

Como quiera que ese mismo Cristo ha resucitado y volverá al fin de los tiempos para juzgarnos, sus sacramentos nos dan la garantía de la resurrección y nos confirman en la espera del día del Señor.

Siendo así que Cristo ha venido no solamente para repartir a los hombres los dones de Dios, sino también para hacer que suban hasta Dios las oraciones y los homenajes de los hombres; y así como ha venido no solamente a curar a la humanidad herida, sino también para asumir esta humanidad y hacer subir hacia Dios su alabanza y su acción de gracias, así los sacramentos no son únicamente dones de Dios y medios de salvación; son además profesiones de fe y elementos de culto. Son el punto de convergencia de un movimiento antropocéntrico y de un movimiento teocéntrico.

⁹ Cf. Joseph PASCHER, *L'évolution des rites sacramentels*, Paris 1952.

Quien olvida su antropocentrismo, su valor eficaz de salvación, les priva de su substancia, los idealiza, los reduce a símbolos vacíos, a procedimientos de autosugestión. Mas quien olvida su teocentrismo los caricaturiza en fórmulas mágicas, en recetas de salvación individual, desprovistas de grandeza religiosa. En ambos casos Cristo es mutilado y su sacerdocio empobrecido.

2. Los sacramentos para los hombres.

Signos sensibles de la gracia...

Así como Cristo se encarnó «por nosotros, los hombres, y por nuestra salvación» (Símbolo de Nicea), los sacramentos fueron instituidos para los hombres (lo cual no les impide ser también «para Dios» en cuanto medios de culto). Pero el hombre es un ser sensible, en quien lo corporal es a la vez soporte y expresión de lo espiritual. Nuestros conocimientos, aun los más abstractos, provienen de la experiencia sensible. Es, pues, conforme a nuestra naturaleza que la gracia invisible nos sea comunicada por un lenguaje, es decir, a través de un juego de signos sensibles.

... necesarios para el hombre caído.

Sin embargo, en el paraíso terrenal el hombre habría recibido la gracia por una infusión directa: el alma, sometida a Dios, gobernaba con absoluta soberanía todas sus potencias corporales y sensibles. Mas el pecado original, rebelión del alma contra Dios, fuente de su vida sobrenatural y de su dominio sobre toda la creación, le ha traído la insubordinación de las potencias inferiores. El hombre está desde entonces, aun en su espíritu, sometido a lo sensible. Para salvar al hombre caído, Cristo instituyó como vehículos de la gracia ciertas actividades sensibles.

Los sacramentos de la antigua ley.

Puesto que los sacramentos son de tal manera necesarios al hombre¹⁰ compuesto de cuerpo y espíritu, y particularmente al hombre caído, los sacramentos debían existir incluso antes de Cristo. De hecho, el régimen del hombre, antes como después de la ley mosaica, implica instituciones que parecen ser especies de sacramentos: la circuncisión, el sacrificio del cordero pascual, todos los sacrificios del tabernáculo y del templo. ¿Pero se puede verdaderamente hablar aquí de sacramentos, siendo así que, como hemos visto, los sacramentos reciben de Cristo todo su valor?

Cristo está en el vértice de la historia. Ilumina lo que le precede y lo que le sigue. Ningún hombre es salvo sino por la fe en Cristo. Solamente lo será, según los casos, por la fe en Cristo que ha venido ya o en Cristo que habrá de venir. Lo mismo sucede con los sacra-

¹⁰ Ya hemos visto, a propósito de la encarnación, que no se trata de una necesidad absoluta. Dios es soberánamente libre para salvarnos de la manera que más le agrade. Esta «necesidad» es solamente una extrema conveniencia a la cual se acomoda la condescendiente sabiduría de Dios, para asegurar la armonía entre todas sus obras.

mentos. Sin duda los sacramentos propiamente dichos son los de la nueva ley, cuya virtud deriva de Cristo como de su causa eficiente. Los sacramentos de la antigua ley se refieren también a Cristo, pero dicen referencia a Él como a causa final: anuncian y prefiguran el Cristo que va a venir. La gran diferencia entre ellos y los sacramentos de la ley nueva es que no contienen físicamente la gracia (o, por mejor decir, que no la procuran por sí mismos, inmediatamente). Sino que la proporcionan mediante la fe que suscitan y expresan.

Valor figurativo de nuestros sacramentos.

Este régimen de expectación y de figuras no ha desaparecido aún por completo. Nuestros sacramentos, aunque realmente portadores de gracia, son todavía figurativos y misteriosos. El Cristo en ellos contenido está aún velado. Nosotros también estamos siempre en régimen de peregrinación y de destierro. Cuando llegue el día del Señor, en que Cristo se mostrará manifestamente y Dios será todo en todos, los sacramentos dejarán de existir, pues el tiempo de los signos, el régimen de fe, habrá dejado paso al régimen de la visión directa y de la posesión sin intermediarios.

Su valor social.

Es natural al hombre vivir en sociedad. Su condición social es un corolario de su naturaleza sensible. Nos comunicamos mediante el cuerpo. Los sacramentos, signos sensibles, son también signos sociales, signos de unificación y al mismo tiempo signos distintivos. Son de manera particular necesarios al hombre caído, puesto que el pecado original ha sido causa no sólo de la separación entre el hombre y Dios, sino también de la dispersión de los hombres; efecto suyo ha sido también «disgregar las familias de las naciones» (oración de Cristo rey). Este argumento tiene valor también tratándose de los sacramentos de la antigua ley: tenían por efecto reunir y distinguir al pueblo de Dios, figura y primicias de la Iglesia de Cristo.

3. Composición del sacramento.

El sacramento es un signo.

Todos los catecismos definen los sacramentos como «signos eficaces de la gracia». ¿Qué es un signo? Es una entidad cuya percepción nos lleva al conocimiento de otra cosa que no puede ser conocida sino a través de ese elemento intermediario.

Sin embargo, no todo signo de una realidad sagrada es sacramento. Las figuras bíblicas de Cristo, como la roca de Horeb, la columna de fuego del Éxodo, la persona de Abel, la de Melquisedec; las parábolas evangélicas; los emblemas simbólicos, tales como la sigla IHS o el pelícano; nada de esto es sacramento. El sacramento es un signo santificante, un signo práctico, y no solamente un signo ordenado al conocimiento. Las figuras bíblicas no

llevan el nombre de sacramento sino cuando tienen un alcance práctico y santificante, cuando están inscritas en un contexto no solamente histórico, sino también cultural: por ejemplo la circuncisión, el cordero pascual, el sacrificio de la expiación.

Tampoco es necesario estrechar indebidamente esta significación respecto a la gracia. Ésta debe ser tomada en toda su extensión, con su fuente y su fin.

En la antífona *O sacrum convivium*, Santo Tomás ha enunciado perfectamente esta triple significación, a propósito de la eucaristía, que es el «sacramento por excelencia»: «Oh banquete sagrado, en el cual se come a Cristo» (éste es el signo significante). «Se celebra en él la memoria de su pasión» (el sacramento es signo de su causa pretérita). «En él, el alma se llena de gracia» (el sacramento es signo de su efecto presente). «Y se nos da la prenda de la gloria futura» (el sacramento es signo y primicias de su consumación definitiva).

Esta triple significación amplía considerablemente el horizonte sacramental. Devuelve al sacramento, para henchirlo e iluminarlo, no solamente la pasión de Cristo sino, indirectamente, todas las figuras bíblicas de esa pasión. Le da, en fin, toda su trascendencia de misterio, todo su valor escatológico y celestial.

«Materia» y «forma».

Es en la línea del signo donde hay que comprender la analogía tan corriente y tan mal comprendida de materia y de forma. Este binomio proviene directamente de la filosofía de Aristóteles, en la cual sirve para explicar la multiplicidad y la transformación de los seres creados. La idea, la forma de hombre, es única. Sin embargo los hombres son múltiples. Ello se debe a que la forma única de hombre se realiza en múltiples materias. Estos dos términos son esencialmente correlativos, y sería un error solidificarlos, identificar la materia con lo corporal y la forma con lo espiritual. La «materia» de un discurso, por ejemplo, son las ideas que constituyen el fondo del mismo. La forma, son las palabras y la composición que constituyen la presentación. Por tanto hay que decir solamente que la materia y la forma distinguen en un ser creado un principio de relativa indeterminación y un principio de acabamiento o perfección.

La materia de ese signo que es el sacramento será el signo esbozado por una elección espontánea del hombre. La forma será la perfección o acabamiento del signo por una intervención de Dios.

En el bautismo y en la eucaristía, la materia es, en efecto, un elemento «material»: agua, pan y vino que bosquejan ya la significación del sacramento: baño o banquete. La forma será un elemento más intelectual y más preciso, que determinará la significación espiritual: las «fórmulas» pronunciadas por el celebrante, que indican que el baño es un renacimiento y una consagración a las tres personas divinas, y que ese banquete es un sacrificio del cuerpo y de la sangre de Jesús.

Mas en la penitencia, por ejemplo, no se encuentra elemento material alguno. Hay en ella, sin embargo, materia y forma. La materia serán los actos del penitente. La forma será la absolución del sacerdote que viene a consumir y sancionar la remisión de los pecados ya iniciada por las diligencias previas del penitente ¹¹.

No obstante, en cualquiera de los casos, la forma que determinará la significación consistirá en palabras, puesto que la palabra es el signo más perfecto, mientras que los gestos son frecuentemente ambiguos.

«*Res et sacramentum*».

Otra distinción clásica, pero menos corriente, proporciona mucha más luz en el conocimiento del signo sacramental. Se comprenderá su utilidad si se consideran detenidamente estas tres frases en apariencia claras: la eucaristía es el sacramento del pan y del vino; la eucaristía es el sacramento del sacrificio de Cristo, la eucaristía es el sacramento de la unidad cristiana. Aquí la mente no puede menos de quedar un tanto perpleja: supone que en los tres casos, la palabra sacramento no tiene exactamente el mismo sentido.

Pues bien, los teólogos distinguen en el sacramento lo que pudiéramos llamar tres grados de profundidad real. En la superficie, el *sacramentum tantum*, que es el «signo solamente». Es el rito exterior, constituido por la materia y la forma, que no tiene más interés que el de orientar hacia otra cosa distinta y más real. Por ejemplo, en el bautismo, el agua y la fórmula bautismal; en la eucaristía, la consagración de las especies; en el matrimonio, el consentimiento de los esposos.

El *sacramentum tantum*, por el solo hecho de existir, de ser algo más que una simple apariencia o un signo falso (como en un sacrificio ficticio, inválido), produce una realidad intermedia: *res et sacramentum*, «ya realidad y todavía signo». Es ya una realidad, visible indirectamente sin duda a través del *sacramentum tantum*, pero existente por sí misma. En el bautismo será el carácter, verdaderamente impreso en el alma; en la eucaristía, la presencia de Cristo inmolado; en el matrimonio, la unión indisoluble de los dos esposos.

Realidad intermedia, hemos dicho, pues no tiene su fin en sí misma, sino que debe desembocar en una realidad más profunda, más definitiva y que no se ordena a ninguna otra: la *res tantum*, «realidad solamente», fin del sacramento, que no tiene nada de intermediario, que no significa ni produce ninguna otra cosa. Será, en el bautismo, la incorporación a Cristo; la unidad del cuerpo eclesial en la eucaristía; la representación de la unión entre Cristo y la Iglesia en el matrimonio.

¹¹ Mejor que un elemento material, diríamos que la «materia» es una acción humana: baño en el caso del bautismo, promoción tratándose de la confirmación, banquete, en la eucaristía, juicio en la penitencia, administración de un remedio en la extremaunción, contrato de asociación en el matrimonio, colación de poderes en el orden. Este modo de hablar, más analógico, tiene por otra parte la ventaja de resaltar mejor el aspecto dinámico del sacramento, que no es una cosa sino una acción.

Esta distinción no es una mera consideración de la mente: los tres términos se hallan fácilmente separados en la realidad. Así, el *sacramentum tantum* es transitorio, mientras que *res et sacramentum* y *res tantum* son perdurables. Basta un instante para celebrar un bautismo, para consagrar la eucaristía o para que se unan los esposos por el sí sacramental. Pero el bautizado, bautizado está para toda la eternidad; Cristo permanece presente bajo las sagradas especies por muy largo que sea el tiempo que éstas subsistan; la unión de los esposos perdura hasta la muerte.

La *res tantum*, finalmente, no es producida infaliblemente por los dos primeros elementos. Un bautismo válido imprime carácter, pero no causa la gracia si el bautizado continúa adherido al pecado. El bautizado pierde la gracia bautismal sin dejar de ser bautizado cuando se separa de Cristo cayendo en falta grave. Cristo está presente bajo las especies consagradas, pero la comunión no produce su efecto si es recibida en un alma mal dispuesta. Dos esposos pecadores, que quieren contraer un verdadero matrimonio, están indisolublemente unidos, pero no representan profundamente la unión de Cristo y de su Iglesia.

El sacramento, signo de la fe.

Esta distinción de la *res tantum* respecto al *sacramentum tantum* y a la *res et sacramentum* va a permitirnos aclarar un aspecto del sacramento, demasiadas veces omitido, y resolver la objeción más grave que suele lanzarse contra los sacramentos católicos.

Hemos visto anteriormente que el sacramento es un signo objetivo: de la pasión, de la gracia y de la gloria futura. Hemos visto también que el *sacramentum tantum*, cuando se ha realizado válidamente el rito, significa y produce siempre esta realidad sagrada, pero intermediaria y no última, que es la *res et sacramentum*. Esto se expresa también diciendo que el sacramento obra *ex opere operato*, en virtud de la obra realizada. Es decir, que la eficacia del sacramento no depende de nuestras disposiciones subjetivas. Es un acto eficaz del Cristo omnipotente. La salvación no está ante todo en nuestras manos, sino que en primer lugar es obra de Cristo «que nos amó el primero». Es éste un don completamente gratuito. La obra de la salvación no es un juego de sentimientos libres. Es una obra sacramental, sólida, visible, ligada a ritos, fácilmente discernible. Pues la Iglesia no es un cuerpo tenebroso, impalpable, constituido solamente por buenas voluntades. Es un cuerpo místico, ciertamente, pero sólidamente construido; es una sociedad visible, fundada sobre el fundamento de los apóstoles y profetas, con Cristo por piedra angular.

Existe antes que nosotros y fuera de nosotros. Basta, por tanto, que los sacramentos sean administrados conforme a los ritos instituidos por Cristo y por la Iglesia para que obren por sí mismos, *ex opere operato*, en virtud de la obra realizada, y no *ex opere operantis*, en virtud de los méritos y de las disposiciones subjetivas del operante, ministro o sujeto. O, si el sacramento obra *ex opere*

operantis, es *ex opere operantis Christi*, en virtud de la voluntad y santidad de Cristo que obra infaliblemente en ellos.

Infalibilidad y libertad en los sacramentos.

Pero entonces, ¿cómo escapar a la acusación de magia? La magia consiste en que una fórmula o receta permitiría a fuerzas materiales someter a su antojo las fuerzas espirituales, condenadas a obrar fuera de toda moralidad.

Hemos visto que, si el *sacramentum tantum* produce necesariamente la *res et sacramentum*, estos dos primeros elementos del sacramento no producen la *res tantum* más que cuando el sujeto del sacramento está bien dispuesto. El sacramento real y válidamente administrado produce siempre algo de carácter sagrado. No siempre produce la santidad. Pues no hay santidad que no sea libre y voluntaria, al menos en un adulto consciente y libre.

Es decir que, si los sacramentos son signos objetivos, deben ser también, para producir el efecto último que motivó su institución, signos subjetivos. Los sacramentos de Cristo, los sacramentos de la Iglesia son también, o debieran ser siempre sacramentos de la fe. Cristo dijo a sus apóstoles: «Id por todo el mundo y predicad el Evangelio a toda criatura. El que *creyere* y fuere bautizado se salvará, más el que *no creyere* se condenará» (Mc 16, 16). El rito, indudablemente, obra por sí mismo; pero sólo llega al fin de su razón de ser cuando, preparado y acompañado de la palabra de donde la fe procede, es abrazado con una fe viva, en una adhesión íntima. Entrar en el acto ritual de un sacramento sin querer entregarse a Cristo es, no solamente privar al sacramento de su eficacia última, sino además cometer un sacrilegio al contradecir la verdad profunda del sacramento, queriendo recibir los dones de Dios sin rendirle culto en espíritu y en verdad ¹².

4. La eficacia de los sacramentos.

Los sacramentos producen lo que significan.

Ya hemos tocado ligeramente esta cuestión al estudiar el sacramento como signo. Nada tiene esto de extraño, pues los sacramentos «cumplen lo que significan», es decir, su significación mensura exactamente su eficacia, producen exactamente lo que significan. De ahí la importancia de la «forma» desde el punto de vista de la eficacia, por el hecho de ser la forma la que acaba de determinar la significación.

Pero esto mismo plantea un doble problema de orden filosófico. En primer lugar, el signo y la eficacia, en el plano natural, pertenecen a dos órdenes irreductibles. El signo pertenece al «orden intencional», orden de representación, orden del conocimiento.

¹² Se puede añadir todavía que la buena voluntad del sujeto, que le permite beneficiarse de la *res sacramental*, es producida en él por una gracia actual de Dios. De esta manera se descarta toda sombra de magia, pues Dios conserva siempre su libre iniciativa y jamás está obligado por el rito a santificar a un hombre a pesar suyo.

La acción, la eficacia, pertenecen al orden del «ser entitativo». Un signo natural representa; no produce nada. Incluso un signo práctico, por ejemplo una señal de salida, no tiene acción. No produce (y esto no es más que una metáfora) otra cosa que un conocimiento, que sólo la voluntad transforma en acción.

Esto nos recuerda algo que fácilmente tendemos a olvidar: que no es natural a un signo ser eficaz; que nosotros no conocemos otro signo eficaz que el sacramento, precisamente porque éste, siendo de institución divina, rebasa el orden natural. La significación está vinculada a la esencia; la eficacia está en relación con la existencia. Para que la esencia y la existencia se unan es necesario remontarse hasta el ser increado, que trasciende todos los límites del ser.

La causalidad instrumental.

Surge una segunda cuestión. De ordinario, los signos naturales son más frecuentemente del orden del efecto que del orden de la causa: así, el humo es signo del fuego, las huellas del animal son signo de su paso. ¿Cómo los sacramentos pueden a la vez denominarse signos y causas? Y, por otra parte, ¿cómo unos signos sensibles pueden ser la causa de una realidad espiritual y sobrenatural como la gracia?

Santo Tomás resuelve esta doble dificultad mediante su teoría de la causalidad instrumental. La causa propiamente dicha es la causa principal. Mas ésta, para lograr determinados efectos, podrá poner en acción una causa subordinada o causa instrumental. Para pintar, un artista se servirá de un pincel. El artista es causa principal, puesto que es el verdadero autor de la acción cuya imagen final tiene él en su mente: el artista realiza un cuadro que tiene en su imaginación. El pincel, inerte por sí mismo, es movido por él. Así, la causa instrumental es ante todo un *efecto* de la acción de la causa principal; pero es verdaderamente causa, no se limita a transmitir la acción, deja en el efecto final algo de su forma propia: el cuadro será diferente, a pesar de la identidad del artista, según la cualidad de su pincel. Y por otra parte, la causalidad instrumental explica por qué el instrumento lleva a cabo una acción que, normalmente, le excede. El instrumento es elevado en su operación por el movimiento que le imprime la causa principal.

Apliquemos esta comparación al sacramento. Dios es la causa principal de la gracia, ya que ésta no es otra cosa que la comunicación de la vida divina. Mas para comunicar esta cualidad espiritual a un ser encerrado en lo sensible, como lo está el hombre, Dios se servirá de ese ser sensible que es el sacramento; por la moción que le imprime, lo eleva y le hace capaz de producir un efecto que le supera infinitamente.

Vinculación de los instrumentos sacramentales.

En el esquema que precede hemos simplificado notablemente un encadenamiento en realidad mucho más complejo. No será inútil volver a él en detalle.

Para salvar al hombre, Dios utiliza un instrumento animado que está íntimamente ligado a él (como la mano del artista): Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre en una sola persona. Cristo a su vez, hecho invisible, se servirá de un instrumento animado, pero separado: el ministro del sacramento (un ministro no es otra cosa que un instrumento animado). Éste empleará todavía un instrumento separado, pero inanimado: el sacramento. Éste, por fin, no obrará sino por medio del cuerpo para llegar hasta el alma (como el pintor, su mano y su pincel no obran sobre la imaginación del espectador sino mediante los colores y el lienzo del cuadro).

¿Cómo se realiza el encadenamiento de estas causas subordinadas? La encarnación une a Dios con la humanidad por Cristo. Cristo está ligado a los sacramentos ante todo por su institución y por la elección que hace de la Iglesia para administrarlos (los dos actos se incluyen en una misma palabra en el caso de la eucaristía: «Haced esto en memoria mía», y de la penitencia: «Recibid el Espíritu Santo. Aquellos a quienes perdonareis los pecados, les serán perdonados»). Por el sacramento del orden, Cristo instituye a tal hombre determinado para ser personalmente, en la Iglesia, ministro de algunos sacramentos.

Por fin, cada ministro, en el mismo momento en que cumple un rito sacramental, se somete a la influencia de Cristo mediante su *intención*. Por este acto de la voluntad se somete a la causalidad de Cristo y se hace su instrumento. También por aquí escapamos a la magia (los sacramentos no operan completamente solos) sin poner en peligro la objetividad de los sacramentos: su eficacia no depende de la santidad personal del ministro, sino de su relación a la vez institucional y voluntaria con la causalidad de Cristo. Por eso la validez del sacramento requiere indispensablemente: la materia y la forma instituidas; el ministro requerido y, finalmente, en este ministro, la intención de hacer lo que hace la Iglesia. Esto ayuda a comprender que la consagración realizada por un sacerdote válidamente ordenado, pero pecador o incrédulo, sea válida, y que el bautismo pueda ser administrado válidamente incluso por un ministro que no forma parte de la Iglesia, siempre que este ministro tenga intención de hacer lo que hace la Iglesia: en este caso, este ministro ocasional pertenece a la Iglesia, al menos en el cumplimiento de este acto, considerado seriamente como un acto sagrado.

La causalidad física de los sacramentos.

Algunos teólogos, para explicar más fácilmente cómo los sacramentos, seres sensibles, pueden producir un efecto espiritual, les atribuyen solamente una causalidad llamada «moral». Obrarían a impulso de Dios a título de acciones de Cristo, por el mérito y el valor que éste, al instituirlos, les habría comunicado. Esta explicación, que no parece armonizarse con las expresiones obvias de la Escritura, de la liturgia y de los padres, tiene el grave inconveniente de tergiversar el orden de la causalidad. En esta teoría no serían los sacramentos los que producirían la gracia bajo el influjo de Dios, sino

que sería Dios quien produciría la gracia a requerimiento de los sacramentos. En este caso, es Dios quien desciende a la categoría de causa instrumental, y los sacramentos vienen a ser entidades superfluas. Nosotros, pues, por nuestra parte, preferimos mantener la noción tradicional de causalidad física de los sacramentos, fuera de la cual no tienen absolutamente ninguna causalidad, lo cual hace del misterio sacramental algo puro y simplemente vacío.

No obstante, es necesario confesar que la expresión de causalidad física es bastante inadecuada. Nos parece preferible evitarla y hablar de cualidad directa, o eficiente (pero instrumental). La noción de causalidad instrumental basta por otra parte para explicar que los sacramentos, si *contienen* realmente la gracia, no la contienen a la manera de un recipiente, sino a la manera de un instrumento o de un signo, transitoriamente elevado en el momento en que es puesto en acción por la causa principal. La contienen como un ser incompleto y fluido que no llegará a su total acabamiento y perfección ni reposará sino en el alma que lo recibe y es informada por él. De la misma manera que la idea está contenida en la palabra, pero no alcanza toda su plenitud sino en la mente que la recibe del lenguaje.

Señalemos finalmente que, si los sacramentos no tienen una «causalidad física», es decir, una eficiencia real, mal se ve cómo el sacramento de la nueva ley se habrá de distinguir realmente del de la ley antigua. Uno y otro son signo de la gracia; pero solamente son eficaces por sí mismos los sacramentos instituidos por Cristo y que derivan de Él.

5. Efectos del sacramento.

El carácter.

En tres sacramentos (bautismo, confirmación, orden), la *res et sacramentum* recibe el nombre de *carácter*. Ésta es una señal indeleble y distinta (de ahí su nombre), que imprime en el alma una participación y una semejanza del sacerdocio de Cristo. No santifica, pero consagra en orden al culto divino y a la organización de la Iglesia. Todo esto explica el que no haya de ser nunca reiterado, y que los sacramentos que lo confieren no puedan ser recibidos más que una sola vez. La santidad depende de la libertad humana, y en cualquier momento puede ser destruida por el pecado; dice relación al individuo. El carácter, ordenado al bien social de la comunidad, no depende de la libre voluntad de cada uno. No vamos a prolongar más este análisis que ya ha sido bosquejado más arriba, a propósito de la *res et sacramentum*: la existencia del carácter como distintivo de la gracia permite conciliar la moralidad del sacramento con la firmeza y visibilidad de la Iglesia¹³. Cada carácter sacramental será estudiado más adelante a propósito del sacramento concreto que lo confiere.

¹³ Cf. nuestro estudio: *La théologie du caractère et l'incorporation à l'Eglise*, «La Maison-Dieu», 32.

La gracia.

Si la gracia es de hecho menos duradera que el carácter, es, sin embargo el efecto «principal» del sacramento; aquel por razón del cual han sido instituidos todos los sacramentos.

Hemos visto ya que la gracia sacramental es una gracia cristiforme. La acción de la causa instrumental no es determinada exclusivamente por la naturaleza de la causa principal; el cuadro no depende solamente de la idea creadora del artista; depende también de la calidad de su pincel. La gracia, participación de la vida divina, sólo se nos comunica por Cristo; lleva, por consiguiente, su impronta. Y la gracia de Cristo no nos es comunicada sino a través de los sacramentos. La gracia única de Cristo será, pues, diversificada en sus modalidades por la materia y la forma de los distintos sacramentos. Esto se desprende del organismo sacramental que inmediatamente vamos a estudiar.

Puesto que toda gracia llega hasta nosotros a través de los sacramentos, síguese que en la Iglesia no hay santidad ni vida mística que no tenga al menos su raíz en la vida sacramental. Vida «mística», además, significa originariamente vida comunicada por los «misterios» que son los sacramentos¹⁴. Es verdad que los sacramentos son ante todo remedio para el hombre herido por el pecado original. Mas la gracia sacramental no es exclusivamente sanante, reparadora y salvadora; es también elevante, vivificante, edificante. No se da verdadera «imitación de Jesucristo» sin participación en los sacramentos que nos transforman en imagen suya¹⁵. Ya se ve cuán artificial y lamentable es la tendencia común que separa la vida mística de la vida sacramental, y limita ésta a un ritualismo vacío, sin relación con las cimas de la unión divina. También en este punto la encíclica *Mediator Dei* arroja una luz maravillosa señalando las estrechas relaciones entre devoción personal y piedad litúrgica.

6. El organismo sacramental.

Los siete sacramentos.

Es de fe que los sacramentos son siete, ni uno más ni uno menos. Este número no ha sido fijado por argumentos teóricos o simbólicos; se ha desprendido empíricamente por la conciencia que la Iglesia ha adquirido poco a poco de sus ritos mayores.

Una ligera reflexión permite ver cuánto difieren estos ritos entre sí. Unos (bautismo, confirmación, eucaristía, extremaunción) entrañan un elemento corporal que no se halla en los demás. Algunos sacramentos se administran una sola vez en toda la vida; otros pueden renovarse indefinidamente. El bautismo o la peni-

¹⁴ Cf. A. PLÉ, *Pour une mystique des mystères*, «Supplément de la Vie Spirituelle», 23 (noviembre 1952).

¹⁵ Véase sobre este aspecto demasiado desconocido de la doctrina sacramentaria: dom ANSELME STOLZ, *Théologie de la Mystique*, Chevetogne, 21948 (trad. castellana, Patmos, Madrid 1951), cap. III, y los artículos de Mme. LOT-BORODINE, *La grâce déifiante des sacrements d'après Nicolas Cabasilas*, «Revue des Sc. Phil. et Théol.» (1936) p. 299-330 y 693-712; *Initiation à la Mystique sacramentaire de l'Orient*, ibid., p. 664-675.

tencia se administran en una sola y rápida ceremonia, mientras que el orden exige siete celebraciones espaciadas. El bautismo, la confirmación y la extremaunción implican una consagración previa (menos indispensable en el caso del bautismo), pero el sacramento no tiene lugar sino en la aplicación de esta materia mientras que la eucaristía se realiza en su consagración misma. Casi todos, aunque ya prefijados y anhelados, han sido enteramente instituidos por Cristo, en tanto que el matrimonio existía ya y ha sido elevado por Él a la dignidad de sacramento cristiano, etc.

Esta diversidad se unifica, no obstante, en la categoría analógica de signo eficaz. Pero se explica por la mutua distinción de los mismos signos: un baño, un banquete, una unción, un juicio, un contrato...

La naturaleza distinta de los diferentes signos determinará las diversas modalidades de la gracia producida, ya que la eficacia en orden a la gracia depende de la significación. El bautismo confiere la gracia cristiana, pero con una modalidad de novedad, de identificación con Cristo muerto y resucitado; la confirmación da una gracia de testigo profético; la eucaristía, una gracia de unión íntima, de gozo, de caridad; la penitencia, una gracia de reconciliación, de reparación, de curación, de comunión con el médico divino; el orden, una gracia de unión con Cristo sacerdote, doctor y pastor, etc.

Orden de los sacramentos.

Santo Tomás justifica el orden en que se enumeran los siete sacramentos por las diversas necesidades de la vida cristiana que remedian, según la correspondencia de la vida espiritual con la vida corporal.

En primer lugar están los tres sacramentos de la iniciación cristiana, los que hacen pura y simplemente al cristiano: el bautismo, que corresponde al *nacimiento*; la confirmación, que sanciona el *crecimiento* y el acceso a la condición de adulto, a la capacidad social; la eucaristía, que es el alimento sin el cual la vida no puede sostenerse ni perfeccionarse.

En rigor estos tres sacramentos podrían ser suficientes. Pero, de hecho, el hombre está sujeto a deficiencias: la penitencia remedia las deficiencias del alma, el *pecado*; la extremaunción remedia la *enfermedad del cuerpo* y sus repercusiones espirituales.

Estos cinco sacramentos tienen por finalidad el bienestar de la persona; pero los otros dos tienen por fin inmediato el bien de la *comunidad*: el orden, que la provee de *jefes*, y el matrimonio, que le proporciona *miembros*.

Desigualdad de los sacramentos.

Como se ve, estas necesidades son de muy diversa urgencia. Se da, pues, gran desigualdad entre estos distintos sacramentos, a pesar de su enumeración *ex aequo* en una misma lista. Desde el punto de vista de la necesidad, el primero de los sacramentos es el bautismo, absolutamente indispensable para la salvación. Viene

inmediatamente la penitencia, cuya necesidad es relativa a ese accidente difícilmente evitable que es el pecado.

La confirmación y la extremaunción son superiores, respectivamente, al bautismo y a la penitencia en cuanto que perfeccionan los efectos de estos dos sacramentos.

El orden es necesario al bien de la comunidad, que sin él carecería de jefes y no podría celebrar la mayor parte de los sacramentos. Confiere una dignidad incomparable.

Si bien el matrimonio es, desde muchos puntos de vista, el último de los sacramentos, tiene una significación sublime que lo vincula estrechamente con la eucaristía.

Preeminencia de la eucaristía.

Pero el más importante de todos los sacramentos, y desde todos los puntos de vista, es la eucaristía.

Esta superioridad le viene de contener no solamente la virtud de Cristo, sino a Cristo mismo en persona, en su misterio pascual.

Indudablemente, la eucaristía no es necesaria para la salvación de la misma manera que lo es el bautismo. Puede uno salvarse sin recibir el *sacramentum tantum* de la eucaristía o sin participar de la *res et sacramentum*, pero no sin recibir al menos invisiblemente la *res*, la incorporación a Cristo en la Iglesia. Aun los que mueren después de haber recibido solamente el bautismo son positivamente ordenados por él a la eucaristía.

Todos los demás sacramentos están a él ordenados por distintos títulos: la penitencia y la extremaunción nos hacen capaces o más dignos de recibirla; el orden le provee de ministros; el matrimonio expresa en distinto lenguaje la misma realidad que es la unidad de Cristo y de su Iglesia.

En el ejercicio mismo del culto, la eucaristía viene a consumir la celebración de todos los demás sacramentos: todos los ordenandos, e igualmente todos los recién casados, deben comulgar a continuación del sacramento que acaban de recibir.

La eucaristía es el centro y el sol del sistema sacramental: todos los demás sacramentos derivan de ella y a ella conducen; le deben todo su realismo cristológico. Es el sacramento por excelencia, el «santo Sacramento» sencillamente o, como dice Dionisio: «el sacramento de los sacramentos»¹⁶.

7. Los sacramentales.

Esta desigualdad jerárquica de los sacramentos, su relación a la eucaristía como a un centro, nos indica que los siete sacramentos no representan siete entidades independientes y de valor absoluto: se encuadran orgánicamente en un mundo sacramental. Pero no bastan, a pesar de su preeminencia, para agotar la noción de sacramentalidad.

¹⁶ Cf. principalmente dom VONIER, *La clef de la doctrine eucharistique*. (Tal clave consiste en que la eucaristía es totalmente sacramental, no es otra cosa que un sacramento, el más grande de los sacramentos.)

La Iglesia tiene ritos importantes que, sin llevar el nombre de sacramentos propiamente dichos, contienen la mayor parte de los elementos constitutivos de la sacramentalidad: dedicación de las iglesias, funerales, profesión monástica, consagraciones y bendiciones diversas.

¿No puede contarse también entre los «sacramentales» todo lo que constituye el tejido mismo de los ritos sacramentales: ritos preparatorios y complementarios del bautismo, oraciones y ritos de la misa externos a la consagración, etc.? Muchas veces ha sido por necesidades canónicas por lo que se han aislado, en los sacramentos, ritos reconocidos como esenciales y necesarios. Los demás ritos que les acompañan en toda celebración normal no deben ser considerados como simples adiciones decorativas. Forman el contexto simbólico que precisa y enriquece la significación de los ritos principales; participan, en un grado menor sin duda, pero real, de la noción de ritos sensibles portadores de gracia que nos unen a Cristo. Se dirá, que obran *no ex opere operato*, ni *ex opere operantis Christi*, pero sí *ex opere operantis Ecclesiae*. Ahora bien, la Iglesia es la esposa amada de Cristo, encargada por Cristo de administrar el depósito sacramental que Él le legó. Estos ritos son eficaces para nosotros en la medida en que nos identificamos, por nuestra religión profunda, con la Iglesia que obra a través de ellos. La sacramentalidad puede ejercerse de una manera privilegiada sobre siete puntos precisos. Esa prolongación y esa expansión hasta nosotros de la encarnación, esta santificación de todo el cosmos no debe mutilarse. La obra de nuestra salvación, y más aún el ejercicio de nuestro culto, rebasa por todas partes los estrechos límites de los siete sacramentos.

REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS

Dos escollos: racionalismo y magia.

La teología sacramental debe apartarse de dos tentaciones que fácilmente pueden constituir dos escollos.

La primera consiste en considerar los sacramentos como puros símbolos sin otra eficacia que la del símbolo que normalmente «habla a la inteligencia». Es ésta indudablemente la tentación, y también el escollo, en que han caído los protestantes. Conocemos pastores «reforzados» que, después de la celebración de su «Santa Cena» arrojan a la basura los panes que no han sido distribuidos aunque sobre ellos hayan sido pronunciadas las palabras de la anáfora. Sin duda, los «reformados» no creen en la «presencia real». No obstante, esta manera de obrar nos causa una extrañeza muy lógica. Nosotros no tiraríamos unos panes que hubieran sido antes simplemente bendecidos, o que hubieran tenido en la iglesia un uso litúrgico. Incluso respecto de los «sacramentos» de la antigua Alianza, los profetas y sacerdotes tenían otra concepción muy distinta, y las palabras de nuestro Señor, de tan marcado realismo, a propósito de los sacramentos que instituye (cf. el diálogo con Nicodemo, las palabras de la cena, las curaciones, etc.) nos sugieren algo completamente

distinto de lo que enseña esa teoría racionalista de un «puro simbolismo». Pudiera también decirse que esta concepción es igualmente contraria a la milenaria tradición religiosa de toda la humanidad. Fuera de las religiones racionalistas originarias del renacimiento, la historia de las religiones no parece ofrecernos ejemplos de gestos, cosas o palabras utilizadas «litúrgicamente» como simples signos de lenguaje. El cristianismo no constituye una excepción en esta tradición, aunque, siendo el Dios de los cristianos el verdadero Dios, la eficacia de sus signos religiosos, cualesquiera que sean — y *a fortiori* de sus sacramentos —, tengan un alcance completamente distinto del pretendido por las demás religiones.

En reacción contra la singularidad de la concepción racionalista de los protestantes, es lógico que los defensores de la tradición hayan subrayado de todas las maneras posibles, en el siglo XVI, la «eficacia» de los sacramentos. Mas, para salvar lo que tan inesperadamente se ponía en peligro, no han pensado más que en esto. Y de aquí ha nacido otra tentación, completamente contraria, y otro escollo, consistente en no considerar más que el aspecto de eficacia de cada uno de los sacramentos, olvidando su significación. En último extremo, éste es el escollo de la magia: los sacramentos no son ya «sacramentos de la fe»; se olvida o relega su significación; no son más que ritos que obran mecánicamente, de grado o por fuerza.

Pero los sacramentos son esencial y fundamentalmente, aunque no exclusivamente, signos de la fe. Los ritos cristianos no son ritos mágicos; los discípulos de Cristo no tienen bosque sagrado, ni montaña sagrada, ni talismanes; rinden a Dios un culto «en espíritu y en verdad» (Ioh 4, 23). Antes de ser eficaces (no con anterioridad temporal, sino lógica), sus sacramentos significan alguna cosa, son «protestas de fe», signos de la fe. Hablan a nuestra inteligencia de creyentes, es decir, a nuestra fe, y nuestra fe habla también en ellos. Al sumergirse en el agua que, según el viejo simbolismo, hace morir y nacer, el catecúmeno tiene intención de confesar su fe en Cristo muerto y resucitado y de obtener de Él la gracia de su muerte, que hace morir al hombre viejo, y de su resurrección, que engendra a una vida nueva.

Por consiguiente, en la teología de los sacramentos no debemos separar significación y eficacia. Un sacramento que no es un signo, ya no es sacramento. Cristo no nos salva sin nosotros, o a pesar de nosotros, sin el asentimiento de nuestro espíritu y sin la adhesión de nuestra fe. Nos invita a realizar con ciertos gestos, con determinados signos y según ritos determinados los actos espirituales de nuestra salvación: creer en Cristo muerto y resucitado, alimentarnos de Cristo, declarar nuestras faltas y confesar nuestro arrepentimiento..., pero no nos deja hacer estos gestos completamente solos; de algún modo Cristo releva nuestro esfuerzo, asume nuestra acción, la anima interiormente, la madura y le confiere una eficacia que sólo de Dios proviene, si bien la acción de Cristo se desarrolla constantemente en simbiosis con la nuestra. En otros términos: nuestros gestos no son simples «palabras gesticuladas»; Cristo toma parte en ellos de alguna manera, interviene dentro del acto de fe realizado según los ritos, lo fecunda interiormente con su gracia divina.

Indudablemente lo más característico de cada sacramento, y lo más decisivo es, en definitiva, la acción de Dios, el don de la gracia que Dios concede. Pero guardémonos de considerar exclusivamente este aspecto, o de no ver «en la eucaristía más que “al buen Dios que viene al altar”, en la penitencia solo la absolución, y así en los demás sacramentos, siendo así que el don de Dios se inserta, en cada sacramento, en un movimiento religioso que va desde nosotros hasta Dios. Confesarse es, en primer lugar, arrepentirse y acusarse de los propios pecados; el don de Dios, su perdón real, viene a insertarse en este movimiento. Celebrar la eucaristía es ante todo ofrecer el pan y el vino; la presencia sacramental de Cristo ofrecido viene a integrarse en un sacrificio de alabanza al que, por otra parte, valoriza radicalmente

aquella presencia. Se olvida demasiado, en beneficio del solo don infundido de lo alto, esta aportación del sujeto religioso con la cual el don celestial forma un todo compuesto» (YVES CONGAR, *La piété catholique envers le Christ, l'Eglise et Marie sait-elle toujours éviter la tentation d'une tendance monofisita, physite?*, en *Le Christ, l'Eglise et Marie*, Desclée de Br., París 1952, p. 150-151). Esta tendencia monofisita que denuncia el padre Congar va acompañada algunas veces, paradójicamente, de un cierto docetismo que ha señalado ya por su parte, el padre Philippeau. Consiste en despreciar los ritos, los gestos, y las representaciones sensibles que dan a la ceremonia toda su significación humana, y que constituyen toda una pedagogía y una verdadera ayuda a los fieles. «El docetismo sigue siendo una herejía, mientras que los sacramentos son una verdad. El bautismo no es un simulacro de ablución corporal, figura de una ablución completamente interna, así como tampoco fingimos comer y beber en la misa para alimentarnos espiritualmente. La lucha contra las falsas apariencias debe seguir siendo el objetivo esencial de toda pastoral litúrgica que quiera ser eficaz [...]. Creo que tal vez la fuente más fecunda de esas falsas apariencias que llegan a desvirtuar totalmente la idea de la causalidad intrínseca mental de los signos sagrados es la preocupación de atenerse al mínimo estricto exigible para la validez. La mayor parte de las lamentables desviaciones del simbolismo expresivo que la historia nos ofrece no hubieran encontrado lugar si cada uno se preocupara seriamente de hacer lo que más le valga en lugar de atenerse a lo estrictamente debido y suficiente, por economía, por timidez o por comodidad personal o colectiva» (H. R. PHILIPPEAU, *L'évolution des rites sacramentels*, en «Les questions liturgiques et paroissiales», marzo-abril [1953] p. 76-77). Y cita nuestro autor algunos ejemplos manifestados contrarios a las directrices jerárquicas más dignas de atención y más atinentes. ¡Cuán cierto ha venido a ser que lo importante es cambiar o, simplemente, formar el «espíritu» de los cristianos antes que sus actos! De hecho, nosotros no creemos que sea «por economía, por timidez o por comodidad personal o colectiva» por lo que se desprecia todo lo que no sea el «mínimo estricto exigible para la validez». En la raíz misma de esta negligencia hay un sentimiento más profundo, el que justamente denunciaba el padre Congar. Consiste en no ver ni estimar en el sacramento más que el don de Dios, apartando de toda aportación humana, y sobre todo en no considerar que el don de Dios viene a insertarse en el movimiento del corazón del hombre para transformarlo en cierto modo desde dentro, internamente. Esta «tendencia monofisita» denunciada por el padre Congar, y el docetismo sacramental señalado por Philippeau, derivan de un mismo error, consistente en separar lo divino de lo humano en la encarnación, y en aislar de alguna manera lo divino.

El único modo de evitar la magia en los sacramentos no es, por consiguiente, hacer poco o ningún caso de los ritos; consiste, por el contrario, en dedicarle, una seria atención, darles toda su amplitud y todo su peso interno de significación en la fe. Y esto no solamente para «evitar la magia»; es ésta una consecuencia de verdad sacramental. En el sacramento, no menos que en la encarnación, no debemos dividir lo humano y lo divino. Nadie puede recibir un don de gracia, del mismo modo que una pared, por ejemplo, recibe una capa de pintura, sin contribución activa por su parte. El don de la gracia que Dios nos hace mediante el sacramento no escapa a esta ley; bien al contrario, el sacramento manifiesta esta ley de una manera sensible, pugnando por expresar visiblemente, como así lo hace, la doble acción de Cristo y del alma. El hecho de que el alma reciba la gracia antes de la recepción del sacramento en determinados casos, no invalida esta ley; significa, por el contrario, que en el movimiento del alma hacia el sacramento y hacia lo que el sacramento significa, Cristo ha insertado ya su acción y ha anticipado las etapas infundiéndole su gracia. Donde no hay fe ni movimiento interior del alma, no puede haber recepción.

Sacramentos de la Iglesia

de una gracia sacramental, aunque los ritos sean perfectamente conformes a lo que debe ser y el sacramento haya sido auténticamente conferido. Puede suceder que el sacramento carezca de efecto por razón de desprecio o de falta grave del sujeto. También es posible que el efecto solamente se retarde hasta que el alma se abra por fin, no solamente con su inteligencia sino también con su corazón, a lo que significa el sacramento y Cristo quiere donarle.

La dificultad planteada aquí por el caso del «bautismo de los niños» no debe impedirnos mantener la unión íntima, en el sacramento, de lo humano (la protesta de fe) y lo divino (el don de la gracia). El bautismo de los niños no deja de ser una profesión de fe so pretexto de que el niño no puede todavía realizar actos personales; es la Iglesia, en cuyo seno es recibido el niño, la que expresa entonces en el sacramento su fe, y son los padres, llevando su hijo a las fuentes bautismales, los que se comprometen gravemente a instruirle en la fe cuyo sacramento ha recibido, y a educarle conforme a lo que ha recibido. El acto de fe que se expresa en el sacramento es solamente retardado, y el niño lo hará, a no ser que peque contra la luz, en el momento que sus potencias funcionen racionalmente y sea capaz de hacerlo. La gracia del bautismo le habilita para este acto de fe. El caso del bautismo de los niños nos indica que, cualesquiera que sean los actos que realicemos, es Dios quien tiene la iniciativa. La gracia de Dios está siempre en primer lugar. Nuestros actos buenos la presuponen.

Surge otra dificultad respecto del bautismo, así como también respecto de la penitencia, que es la segunda tabla de salvación. Puede expresarse así: ¿Cómo pedir al catecúmeno o al pecador que manifieste por sí mismo, en el sacramento, su fe, cuando precisamente espera del sacramento ese don de Dios que es la fe? Por razón de esta dificultad es por lo que más arriba hemos escrito: «Donde no hay fe, *donde no hay movimiento alguno interior del alma*, no puede haber recepción de una gracia sacramental». El catecúmeno que se dispone a acercarse a las fuentes bautismales es posible que no tenga todavía una fe plenamente formada ni, sobre todo, una fe viva, animada por la caridad que brota de la gracia en el alma; pero ese catecúmeno jamás se acercaría al agua regeneradora si no alimentara dentro de sí algún movimiento de fe o algún impulso hacia la fe viva y entera. En ese movimiento que el avanzar del bautizado expresa, y que su «baño» manifiesta, se inserta Cristo y, por medio del signo sacramental, lo lleva a su término, transformándolo en su gracia. Y esto que decimos de la fe del catecúmeno es igualmente válido tratándose de la contribución exigida al pecador que se acerca al sacramento de la penitencia.

La sacramentalidad.

Los sacramentos no son medios mecánicos determinados a producir la gracia automáticamente, sin la colaboración del hombre. Son «sacramentos de la fe». No hay otro modo de comprenderlos ni recibirlos (o administrarlos), bien, que considerarlos a la luz de toda la sacramentalidad o simbolismo cristianos.

El pensamiento simbólico, escribe el padre Dumont, capta «los vínculos que ligan entre sí las realidades que nos rodean, y las percibe espontáneamente como un eco, un reflejo, una imagen de una realidad trascendente; en el plano divino — creador y redentor a la vez — esta realidad trascendente es la razón de ser de las realidades que nos rodean, y éstas, a su vez, tienen por misión manifestar aquélla...» Es «un hábito de pensar evocando un más allá de lo directa e inmediatamente percibido... El sentido de este aspecto misterioso tiene una marcada tendencia a extinguirse en nuestro occidente, más ávido de expresiones racionales determinadas, de expresiones jurídicas precisas, y siempre desconfiado frente a todo lo que un modo de pensar y obrar aliado al simbolismo implica necesariamente de indeterminación y oscuridad. Fiel a esta tendencia, nuestra teología ha encuadrado los sacramentos en un

número cerrado, en un dominio netamente determinado y de fronteras rígidamente delimitadas... El sentido de sacramentalidad ha venido a embotarse y casi ha desaparecido» (*Grandes leçons actuelles de Byzance*, «L'art sacré» mayo-junio [1953] 11).

La mentalidad occidental, racional y jurídica, llegó muchas veces a no considerar ya los sacramentos sobre el telón de fondo de la sacramentalidad, o al menos del simbolismo, y a separarlos completamente de todos los otros «signos sagrados» que en adelante se llamarían sacramentales, prevaleciendo la tendencia a considerar éstos casi como carentes de valor, y aquéllos como exhaustivos de todo el ámbito de la sacramentalidad. Por muy legítima que sea la división entre sacramentos y sacramentales, la distinción no debe hacerse en detrimento de los segundos, sino en beneficio de los primeros; señala, simplemente, que los sacramentos son signos mayores, instituidos por Cristo, y cuya eficacia depende y deriva inmediatamente de Cristo y de su pasión; son eficaces *ex opere operantis Christi*. Los sacramentales son en general de institución eclesiástica y son eficaces *ex opere operantis Ecclesiae*. Pero hay una jerarquía de signos sagrados tanto entre los sacramentos (ya hemos citado el can. 3 de la sesión VII, sobre los sacramentos, del Concilio de Trento) como entre los sacramentales, y la frontera entre unos y otros es a veces menos fácil de determinar de lo que frecuentemente la mentalidad occidental imagina. Muchos teólogos consideran la consagración episcopal como un sacramento propiamente dicho, y otros no. Algunos autores consideran las ordenaciones de órdenes menores como sacramentos, mientras que otros las tienen por sacramentales solamente. La consagración de las vírgenes, que por tan largo tiempo fue considerada como sacramento, ya no lo es desde el siglo XIII; pero esto no quiere decir que dicha consagración no signifique nada y que no confiera una gracia insigne a quienes la reciben. De igual manera, aunque no pueda ser considerada como un sacramento, la consagración de las iglesias, que tiene grandes semejanzas con la ceremonia del bautismo, no está privada de cierta eficacia cuando después los fieles van a rezar a la iglesia consagrada: bajo el signo de esta iglesia consagrada, participan en la comunión de los *sancta*, de los bienes espirituales en los que todos los cristianos están unidos. De igual suerte, en fin, el lavatorio de los pies en el jueves santo, que fue instituido por el mismo Cristo, no debe ser menospreciado so pretexto de que no es un sacramento propiamente dicho.

La mentalidad occidental, que así ha roto toda continuidad entre «sacramentos» y «sacramentales», de manera semejante ha aislado dentro de cada celebración sacramental lo que aparece como «el minimum indispensable para la validez del sacramento». Una categoría jurídica —la de la validez— se ha introducido en teología y ha contribuido por su parte a marchitar en cierto modo la inteligencia simbólica del sacramento. Lo que no es necesario para la validez es considerado ya como secundario, y se llega poco a poco a la práctica generalizada de los bautizos urgentes y sin ceremonia ni solemnidad, a las comuniones rápidas antes y después de la misa, e incluso separadas de la misa, a las extremaunciones reducidas a una sola unción, etc. La evolución de la palabra *sacramental* es a este propósito muy luminosa. La definición actual «del Código, las de los teólogos contemporáneos y toda la tendencia de la teología moderna (véase sobre este punto: MICHEL, artículo *Sacramentaux*, en el *DTC*) tienden a aplicar el término de sacramentales a ritos menores aislados, con exclusión de las *ceremonias* que acompañan a los sacramentos propiamente dichos, y a los cuales se niega toda eficacia y se mira como una simple ornamentación, obligatoria, es cierto, por razón del poder que Cristo dio a su Iglesia en la dispensación de los sacramentos (cf. Conc. de Trento, ses. VII, canon 13). Pero Santo Tomás sólo habla de los sacramentales a propósito de los sacramentos con que se relacionan, como lo indica el término mismo de *sacramentalia*, que no significa “pequeños sacramentos”,

o "imitaciones de sacramentos", sino "cosas relativas a los sacramentos". Una teología sacramental fundada en la noción de eficacia tiene que relegar necesariamente los sacramentales a la órbita extrema del sistema sacramental. Por el contrario, si los sacramentos se definen primordialmente como signos —y tal es la idea dominante de Santo Tomás—, el organismo sacramental conserva una sólida —aunque analógica— unidad, pues en él se integran no solamente los sacramentos de la nueva Ley, sino también los de la antigua y los sacramentales.¹⁷

Nosotros, pues, conservaremos para el término *sacramental* la antigua definición de los *sacramentalia*: todo lo que dice relación a los sacramentos. Esta definición nos parece teológicamente mucho más justa, y permite contar entre los «sacramentales» no solamente las celebraciones que no son sacramentos propiamente dichos, sino también las ceremonias que rodean al rito sacramental propiamente dicho, y los «signos» que no son celebraciones, sino solamente tiempos sagrados, como la cuaresma, u oraciones, como el padre-nuestro, o textos sagrados, como toda la sagrada Escritura, etc. A propósito de cada «sacramental», en efecto, podríamos mostrar su relación con los sacramentos, y muy particularmente con la eucaristía. Indiquemos un ejemplo tan sólo, el de la consagración de una iglesia; es evidente que esta consagración es por entero en sí misma una preparación para la eucaristía. Consiste, efectivamente, en consagrar un lugar haciéndolo el *sacramentum* (tradúzcase el «sacramental») de la asamblea, y en consagrar un altar que representa simbólicamente a Cristo ofreciéndose al Padre. Observaciones análogas pudieran hacerse a propósito de todos los *sacramentalia*, desde el agua bendita hasta el misterio de la muerte y de los funerales (a pesar de la rica diversidad que hemos evocado) y a propósito de los demás sacramentos que, de una manera o de otra, se ordenan todos a la eucaristía.

Sin embargo, no olvidemos que la eucaristía es el sacramento tanto de lo que hoy llamamos el «cuerpo místico» como del «cuerpo físico» o natural de Cristo. El examen del padre de LUBAC (*Corpus mysticum*, Aubier, París 1943) que demuestra con una documentación, si no exhaustiva, al menos muy impresionante, que hasta el siglo IX el término *corpus mysticum* designó siempre al cuerpo real de Cristo en el sacramento (equivaliendo entonces la palabra *místico* a *sacramental*), debe orientar nuestra atención —a pesar de las desviaciones que después de él, o incluso a causa de él, se han producido— hacia la íntima conexión que es preciso mantener entre los dos sentidos. El obispo es quien «hace el cuerpo de Cristo» en el doble sentido de la palabra.

De esta manera recibe su pleno sentido y unidad todo el organismo sacramental de la Iglesia, desde el bautismo, que es su fundamento, hasta la eucaristía, que lo corona y perfecciona. Sacramentos y sacramentales no son mónadas aisladas entre sí e independientes, como los conciben los canonistas según una teoría que pudiera denominarse «atomista»; forman un universo cuyos dos polos, de origen y de perfección, son el bautismo y la eucaristía. Todo se origina en el bautismo, todo se orienta hacia la eucaristía. Esta concepción es propiamente teológica.

El teólogo debe librarse en estas materias del contagio de la manera de pensar y de la invasión de categorías y nociones de los canonistas. Por legítima y necesaria que sea la disciplina de éstos, es una invasión abusiva de juridismo en teología la que hace perder a ésta el sentido y el pensamiento simbólico, y la que ha introducido en la misma la concepción «atomista» de los sacramentos y categorías tales como la del «mínimum necesario para la validez» o la del «facultativo», categorías interesantes y necesarias en derecho canónico, pero que no

¹⁷ A. M. ROGUET, *Les sacramentaux*, en las notas anejas a la traducción francesa de la *Suma Teológica* de SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Los sacramentos*, Ed. de la Rev. des jeunes, París 1945, p. 375-376.

deben nunca venir a ser la clave de bóveda de una construcción teológica. Es el abuso de juridismo el que hace considerar los sacramentos como «cosas» inmóviles, completas en sí mismas, en lugar de considerarlas ante todo como acciones, y acciones esenciales simbólicas. Es el abuso de juridismo el que nos hace olvidar con frecuencia categorías propiamente teológicas como la de *res et sacramentum* — realidad intermedia entre el *sacramentum tantum* y la *res* de cada sacramento — en beneficio (?) de categorías donde el espíritu jurídico hallaba sus derechos, como por ejemplo las de *materia* y *forma* — interesantes, sin embargo, bajo muchos aspectos, y que no deben menospreciarse —, donde hay que notar que lo que recibe el nombre de «materia» posee, históricamente, una mayor estabilidad y mayor importancia litúrgica (cf. H.-R. PHILIPPEAU, o. c.). La renovación litúrgica viene habituándonos, gracias a Dios, a una concepción más teológica y, por tanto, más sana de los sacramentos, que, al ser «misterios», pertenecen en primer lugar a la disciplina del teólogo. Una expresión frecuente en la liturgia, como por ejemplo la de *paschalia sacramenta*, cuya definición jurídica es difícil, maravilla y arrebatada al teólogo precisamente a causa del misterio de unidad evocado por ella: los *paschalia sacramenta* no son simplemente el bautismo, o la eucaristía, o ambos a dos, sino todo el orbe de los sacramentos (bautismo, eucaristía, penitencia, etc.) y de los sacramentales que gravitan en torno a la celebración de la Pascua.

Podríamos resumir aquí nuestro propósito en estas breves líneas del padre CHENU (*Les sacrements dans l'économie chrétienne*, «La Maison-Dieu», 30, p. 8-9):

«Dos nociones manifiestan la armazón de ella (de la economía de la salud) tanto en su contenido como en su conjunción: la economía de la salud es a la vez misterio e historia, es decir, misterio en la historia e historia en el misterio de Cristo. Conexión tanto más sorprendente cuanto que los dos elementos integrantes son aparentemente antieconómicos. Por misterio debe entenderse, evidentemente, no el enunciado de una verdad trascendente, sino en el sentido objetivo, la realidad misma trascendente de esa vida divina en cuanto donada al hombre en participación completamente gratuita. Historia, es decir, que esa donación se hace conforme a una preparación, un desarrollo, una consumación, en formas temporales que no son episodios accidentales de una operación abstracta, sino etapas internas de una economía solidaria del tiempo del hombre.

»La Biblia describe el desenvolvimiento de este misterio en la historia. Dios no escribe un libro (que yo leería), sino una historia (en la que él se enrola, y yo con él). La liturgia es la extensión de esa historia, su cumplimiento, en figura y en realidad. Todos estamos de acuerdo en este punto sobre la conexión de la Biblia con la liturgia: en esta consustancialidad es donde se define la liturgia.

»¿De qué manera la liturgia lleva a cabo este propósito? Por una representación (no re-producción) del misterio, que, realizado de una vez para siempre, está sin embargo presente hoy y en todos los tiempos. He ahí el «sacramento». La economía es necesariamente sacramental. Lo es no solamente por siete ritos, acciones aisladas, prácticas vagamente conjuntas, sino por un tejido orgánico de palabras, gestos, cánticos, oraciones, celebraciones, que participan tanto de la virtud como de la expresión del misterio, y compone un inmenso sacramental, donde la Iglesia vierte su vida más profunda, al mismo tiempo que el universo entero proporciona su materia.»

Aplicar estos principios a la teología de la «comunión de los santos», que es a la vez, e inseparablemente, comunicación de cosas santas y de bienes espirituales, y comunicación de personas santas¹⁸. Aplicar estos mismos principios al caso particular de la teología de las indulgencias, toda ella basada en

¹⁸ Cf. a este propósito el cuaderno de «La vie spirituelle», *Communión des saints*, «Éd. du Cerf», París 1945.

el dogma de la comunión de los santos (cf. L.-M. DEWAILLY, *Les indulgences*, en *Communion des saints*, o. c., p. 65-72).

La vida de los signos.

Estando así vinculado todo el simbolismo sacramental al «misterio» y a la «historia», no nos escandalizaremos de la «estabilidad» de nuestros signos sagrados, que es real bajo cierto aspecto, y no nos extrañaremos de su evolución y de su desenvolvimiento, que es igualmente real bajo otro aspecto. Estabilidad y desarrollo constituyen la dialéctica necesaria de la vida de nuestros signos. De esta manera podemos — con dom B. BOTTE — estar agradecidos a los hombres de la Edad Media por habernos guardado el canon en su pureza y por no haber introducido en él sus efusiones personales ni sus ideas teológicas, y desear «que siga imitándose el buen sentido de aquellos hombres, que tenían sus ideas teológicas, pero que comprendieron que el canon no era para ellos un campo de ejercicio» (en *L'Ordinaire de la messe*, Éd. du Cerf, Paris 1953, p. 27). Pero de igual modo podemos observar, con el padre J. A. JUNGSMANN, que «mil veces durante su larga historia, por sus órganos más diversos, la Iglesia ha intentado perfeccionar la liturgia de la misa, y ha empleado los medios más diversos para organizarla y salvaguardarla. Y de esta tarea siempre urgente y nunca terminada, la Iglesia no podrá desentenderse tampoco en el futuro» (*El sacrificio de la misa*, BAC, Madrid 1953, p. 22).

¿Es posible separar los argumentos en pro de la estabilidad y los favorables al desarrollo? El padre BOUYER los ha recogido en un notable estudio *Principes historiques de l'évolution liturgique*, «La Maison-Dieu», 10, p. 47-85, al que remitimos a nuestros lectores. Recordaremos únicamente esta evidencia fundamental:

«Así como no se hace una lengua, tampoco se hace una liturgia. La historia del protestantismo es en este punto de una claridad deslumbradora» (L. BOUYER, o. c., p. 51). La noción de evolución no puede aplicarse a la liturgia sino «en el mismo sentido en que se aplica a todos los seres vivos, es decir, a los seres que tienen una consistencia propia, una consistencia mucho más flexible que la de los cuerpos sólidos inanimados, pero también una unidad y permanencia profundas increíblemente más resistentes» (ibid.). La zona cambiante, completamente flexible y variable, está, según el padre Bouyer, situada entre dos polos invariables: «la estructura general o, si se prefiere, la idea o ideas fundamentales de la liturgia por una parte, y por otra los elementos litúrgicos más primitivos» (ibid. p. 67), y evoluciona según dos características: continuidad e irreversibilidad.

Refiriéndose a las relaciones entre la evolución de la liturgia y el desarrollo del dogma, el padre Bouyer demuestra luego, con el apoyo de numerosos estudios, considerables y casi irrefutables, que «todas las religiones presentan esta ley de la permanencia de los ritos y de la renovación de los mitos, de la antigüedad inescrutable de los ritos, y de la novedad relativa, pero muy reciente con frecuencia, de los mitos. Para decirlo brevemente, los ritos no son, como se creía hasta hace poco tiempo, interpretaciones posteriores y materializaciones groseras de los mitos, sino que los mitos son explicaciones edificantes dadas a los ritos posteriormente. De ahí resulta después que, en una religión, el aspecto ritual, lejos de ser más variable que el aspecto ideológico es, por el contrario, incomparablemente más estable» (ibid., p. 71). Esta sorprendente estabilidad de los ritos, que confirma, contra las pseudoevidencias del racionalismo de los siglos pasados, la ley de consistencia y permanencia enunciada en nuestro párrafo precedente, podría ilustrarse con abundantes ejemplos tomados de nuestra religión. Esta estabilidad explica, por ejemplo, el que la religión cristiana derive, por decirlo así, de los ritos de la religión judía, aun cuando éstos, al venir a ser cristianos, debían cambiar de sentido

(cf. BOUYER, o. c., p. 55), y que la misma religión judía se haya calcado muchas veces en viejos ritos agrarios o naturales (como la fiesta de Pascua, que fue la antigua fiesta de primavera). Explica también que la Iglesia nunca haya dudado en sondear el viejo fondo natural de todas las religiones, como ya lo hiciera el mismo Jesucristo, y que conservemos en el cristianismo algunos ritos de importación pagana, y hasta de una tradición antaño peligrosamente supersticiosa, que hemos heredado de las religiones orientales, griegas o romanas, en cuyo seno se ha desarrollado el germen cristiano, y que éste simplemente ha bautizado, es decir, ha ido poco a poco cambiando de significación. Por nuestra parte hemos descubierto numerosos ejemplos de esto en el libro póstumo de F. CUMONT, *Lux perpetua*, P. Geuthner, París 1949. (Por ejemplo, el tema litúrgico de la *lux perpetua* que es de origen iranio [p. 21]; el uso del laurel, de la hiedra, del olivo, de ciertos cementerios [p. 42], la costumbre de las plañideras, que todavía pueden verse en los entierros en Grecia y en Córcega [p. 20], la costumbre irlandesa llamada Irish Wake [p. 21], el oficio por el difunto en el 3.º y 4.º día [p. 37], ciertos usos del banquete fúnebre [p. 40-41], el uso de flores sobre las tumbas [p. 37], el uso de lámparas encendidas junto al difunto antes de su inhumación [p. 48-49], etc., y otras costumbres que han caído poco a poco en desuso, pero que siguieron largo tiempo siendo «cristianas», son de origen pagano y tuvieron, antes de ser «bautizadas», una significación pagana, supersticiosa, idólatra o adivinatoria.) Esta extraordinaria estabilidad de los ritos explica asimismo el que cada iglesia local, como también la Iglesia entera, conserve antiguos ritos sociales, casi profanos, que se introdujeron de una manera muy natural en el cristianismo. Ella explica también el que algunas veces, no habiendo la sociedad profana conservado estos ritos, no sepamos ya lo que algunos de ellos significan.

Es interesante notar que, si el cristianismo ha adoptado extensamente fiestas, costumbres y usos paganos, «bautizándolos», sin embargo siempre se ha mostrado remiso, si no ya francamente opuesto a aceptar palabras religiosas paganas. Cf. CH. MOHRMANN, *Le problème du vocabulaire chrétien. Expériences d'évangélisation paléo-chrétienne et moderne*, en *Scientia Missio-num ancilla*, Dekker et Van De Vegt, Nimega y Utrecht 1953, p. 254-262. Cf. también Y. CONGAR, *Bull. de théologie*, «Rev. des sc. phil. et théol.», oct. 1953, p. 765.

Sin embargo, esta ley de estabilidad de los ritos no significa, como ya hemos dicho anteriormente, que no haya en nuestras celebraciones, y hasta en nuestras celebraciones sacramentales, una cierta «zona de flexibilidad», o una cierta «amplitud de ejecución» (J. PASCHER, *L'évolution des rites sacramentels*, Ed. du Cerf, París 1952; cf. también H. R. PHILIPPEAU, en su recensión del libro del profesor Pascher, en «Questions lit. et par.», marzo-abril, 1953, p. 67-82, cuyos ejemplos históricos de cambios de «forma» —es decir, de variaciones de fórmulas verbales— en los sacramentos son numerosos y sorprendentes), que permite una cierta evolución bajo la autoridad y el control de la jerarquía, por supuesto.

Se estudiará a la luz de estos someros datos la evolución histórica de algunas liturgias, y el desarrollo actual de lo que se ha convenido en llamar «paraliturgias». Se ensayará establecer los principios que permiten, en países de misión, retener y «bautizar» ciertos ritos naturales o paganos, como ya se hizo en el transcurso de la historia cristiana; y se intentará precisar los riesgos de esta transformación y la vigilancia necesaria de la jerarquía misionera en este punto. (considérense en primer lugar los ejemplos recientes, por ejemplo el de la «cuestión de los ritos chinos» que no fue definitivamente solucionada hasta hace muy pocos años). Se habrán de señalar de igual manera, desde el punto de vista de la etnología, de la psicología colectiva y de la historia de las religiones, los peligros que entrañaría el despreciar

absolutamente los ritos y costumbres de los pueblos y regiones a donde llega el misionero; se preguntará incluso si es apostólicamente posible este desprecio. (Ejemplo: en algunas regiones del África negra, donde los misioneros habían prohibido hacerse circuncidar a jóvenes conversos, éstos fueron considerados por los paganos como perpetuos menores y excluidos de los consejos de tribu y de país, hasta que finalmente el vicario apostólico autorizó esa costumbre). Se investigará finalmente si es necesario y deseable imponer a los pueblos convertidos, de cultura y civilización completamente distintas a la cultura y civilización occidentales, nuestro sistema sacramental. (Capacidad de asimilación de los ritos por una sociedad que jamás los ha conocido. Modos de suplir esta ausencia, y de explicar lo que nuestros ritos significan y lo que aportan a una simbólica cultural distinta). En este último punto, entiéndase bien, no nos referimos a los sacramentos propiamente dichos. A este respecto se observará incluso el privilegio de los «sacramentos» que, estando basados en símbolos naturales absolutamente fundamentales (el baño, la unción, la comida, la confesión y el perdón, el remedio que cura, la jerarquía, las bodas), se encuentran en todas las religiones y pueden adaptarse en todas partes.

BIBLIOGRAFÍA

1. Orígenes, tradición, historia del culto cristiano:

- L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, De Boccard, París 1925 (libro clásico, pero anticuado. Hay que completarlo).
- O. CÜLLMANN, *Les sacrements dans l'évangile johannique*, PUF, París 1951 (estudio fundamental).
- J. DANÉLOU, *Bible et liturgie*, Éd. du Cerf, París 1951 (más de la mitad del libro, sobre los sacramentos).
- J. PASCHER, *L'évolution des rites sacramentels*, Éd. du Cerf, París 1952 (libro de reflexiones sobre una evolución, y no de historia).
- P. POURRAT, *La théologie sacramentaire*, París 1907.
- A. VILLIEN, *Les sacrements, histoire et liturgie*, Gabalda, París 1931 (fundamental).
- MONS. MARIO RIGHETTI, *Historia de la liturgia*, t. II; *La Eucaristía, los sacramentos, los sacramentales*, BAC, Madrid 1956.
- OTTHAR HEGGELBACHER, *Orden sacramental y Derecho Canónico en los primeros tiempos del Cristianismo*, «Rev. de Teol.» (1955) n. 16-17, pp. 39-48.

Sobre la historia del movimiento litúrgico en los tiempos modernos léase:

- O. ROUSSEAU, *Histoire du mouvement liturgique*, Éd. du Cerf, París 1945.

Entre los padres de la Iglesia citemos los textos fundamentales y fácilmente abordables de:

- AMBROSIO DE MILÁN, *Des sacrements, des mystères*, texto latino, introducción, traducción francesa y notas de dom B. BOTTE, Éd. du Cerf, París.
- HILARIO DE POITIERS, *Traité des mystères*, texto lat., intr. y trad. francesa de P. Brisson, Éd. du Cerf, París.

2. El sentido de la liturgia:

- ROMANO GUARDINI, *Der Geist der Liturgie*, Herder, Friburgo de Brisgovia 1957 (trad. cast. *El espíritu de la liturgia*, Araluce, Barcelona 1946).
- J. MARITAIN, *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1947.

Los sacramentos en general

- J. NOGUÉ, *La signification du sensible*, Aubier, París 1936.
H. LUBIENSKA DE LENVAL, *L'éducation du sens liturgique*, Éd. du Cerf, París 1952.
A. VONIER, *Le peuple de Dieu*, Éd. du Cerf, París (muy sugestivo).
O. CASEL, *Le mystère du culte dans le christianisme*, trad. J. Hild, Éd. du Cerf, París 1946 (comparaciones sugestivas entre los misterios antiguos y los misterios cristianos; hay que revisar la tesis).
C. M. TRAVERS, *La valeur sociale de la liturgie d'après saint Thomas d'Aquin*, Éd. du Cerf, París 1946 (tesis que pone de relieve el aspecto social, demasiado olvidado estos últimos siglos, y sin embargo fundamental, de la liturgia).

Sobre el simbolismo en las religiones naturales, ver también el sugestivo libro de M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Payot, París 1949. Los numerosos descubrimientos de etnología y de religión hechos estos últimos tiempos deben seguirse particularmente en el Museo del hombre, en París. La sección cinematográfica posee un cierto número de films religiosos (en particular films de iniciación).

Sobre la antropología hebraica ver:

- C. TRESMONTANT, *Essai sur la pensée hebraïque*, Éd. du Cerf, París 1953.
B. DE GERADON, *Le coeur, la bouche, les mains*, «Bible et vie chrétienne», n. 4, diciembre 1953 - febrero 1954, p. 7-24.

3. Teología.

- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Los sacramentos*, edic. bilingüe de la *Suma Teológica* con introducciones y notas, BAC, t. XIII, Madrid 1957.
A. M. ROGUET, *Les sacrements, signes de vie*, Col. «L'esprit liturgique», n.º 5, Éd. du Cerf, París 1952 (buen estudio dogmático y espiritual).
H. BOUSSÉ, *L'économie sacramentaire*, Chambéry-Leyse, «Col. théol. dominicaine», 1951 (buen estudio; técnico).
R. GRABER, *Le Christ dans ses sacrements*, trad. E. Ricard, Éd. du Vitrail, París 1947 (buen estudio en lo que concierne a los sacramentos en general).
H. TARDIF, *Christiani populi sacramenta*, Éd. ouvr., París 1952.
M. D. CHENU, *Les sacrements dans l'économie chrétienne*, «La Maison-Dieu», n. 30, p. 7-18 (estudio magistral y básico).
M. M. PHILIPON, *Les sacrements dans la vie chrétienne*, (Desclée de Br., París 1947 (trad. castellana Plantin, Buenos Aires 1955)).
EUGEN WALTER, *Fuentes de Santificación, La doctrina de los sacramentos al alcance de los fieles*, Herder, Barcelona 1959.

4. Pastoral.

Se encontrará en las «Éditions de la Bonne Presse» o en la «Union des Oeuvres», el *Directoire pour la pastorale des sacrements*.

- A. M. ROGUET, *Sévérité ou vérité dans l'administration des sacrements*, «La Maison-Dieu», n. 6, p. 92-105 y F. BOULARD, A. M. ROGUET, *La discipline des sacrements*, «La Maison-Dieu», n. 12, p. 66-72.

Se encontrará una mina de estudios en las revistas litúrgicas contemporáneas, particularmente «La Maison-Dieu» (Éd. du Cerf), «Questions liturgiques et paroissiales» (Abadía de Mont-César), «Paroisse et liturgie» (Abadía Saint-André, de Lophen), «Bibel und Liturgie» (Klosterneuburg), «Sacrís erudiri» (Abadía Saint-Pierre, Steenbrugge), «Liturgia» (Real Monasterio de Santo Domingo de Silos, Burgos), «Incunable» (San Pablo, 17, Salamanca), «Revista de espiritualidad» (Triana, 7, Madrid), «Apostolado sacer-

Sacramentos de la Iglesia

dotal» (Paseo Carlos I, 149, Barcelona), «Ilustración del Clero» (Buensuceso, 22, Madrid), «Manresa» (Apartado 8001, Madrid), «Teología Espiritual» (Amorós, 56, Valencia), etc.

5. Rúbricas.

Consultar el *Dictionnaire pratique de liturgie romaine*, publicado bajo la dirección de R. LESAGE, Bonne Presse, París 1952 (una mina de datos preciosos tanto sobre las rúbricas como sobre los objetos de culto, los lugares, los tiempos, las personas, etc.).

Parte primera

SACRAMENTOS DE INICIACIÓN

Capítulo VIII

EL BAUTISMO Y LA CONFIRMACIÓN

por Th. CAMELOT, O. P.

SUMARIO:	<u>Págs.</u>
A. EL BAUTISMO	376
I. EL DATO DE FE	376
1. La Escritura	376
El Evangelio	376
Los Hechos de los apóstoles	378
San Pablo	378
2. La liturgia	380
La preparación para el bautismo	380
Bautismo propiamente dicho	381
II. LA TEOLOGÍA	382
1. El sacramento	382
El sacramento propiamente dicho, <i>signum sacrum</i>	382
La materia	383
La forma	385
El efecto producido, <i>res sacra, sacrum secretum</i>	385
El bautismo es un baño de purificación	386
El bautismo perdona los pecados	386
El bautismo perdona las penas debidas por el pecado	386
El bautismo es un baño de regeneración y de renovación	387
En una palabra, el bautizado se incorpora a Cristo	389
2. El sujeto	390
¿Quién debe recibir el bautismo?	390
¿Cuándo hay que recibirlo?	390
¿Qué disposiciones deben exigirse al sujeto?	390
Intención de ser bautizado	390
Arrepentimiento	391
Fe	391
¿Y los niños?	392
3. El ministro	393
4. Sucédaneos del bautismo	395
Apéndice: la circuncisión	396

	<u>Págs.</u>
B. LA CONFIRMACIÓN	397
1. La Escritura	397
2. La antigüedad cristiana	398
3. El rito	399
4. El efecto propio del sacramento de la confirmación	400
BIBLIOGRAFÍA SUMARIA	402
REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS (en el capítulo siguiente)	442

A. EL BAUTISMO

I. EL DATO DE FE

La teología del bautismo se ha ido elaborando poco a poco en las catequesis bautismales, estrechamente ligadas a la liturgia, o a medida que se planteaban cuestiones prácticas (validez del bautismo administrado por los herejes). Así pues, la reflexión teológica deberá mantener, aquí más que en ninguna otra parte, un íntimo contacto con las dos fuentes de la revelación, Escritura y tradición de la Iglesia, y especialmente con esa forma extraordinariamente viva de la tradición que es la liturgia.

1. La Escritura.

El Evangelio.

La Iglesia recibió de Jesús resucitado el mandato de bautizar: «Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra; id, pues, enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» (Mt 28, 18-19; cf. Mc 16, 16).

1) «Bautizándolas...» *Baptizare*, βαπτίζειν: esta palabra evoca en los oyentes una realidad concreta muy precisa: βάπτειν «sumergir, zambullir, empapar» (cf. este sentido completamente material en Lc 16, 24; Ioh 13, 26; Apoc 19, 13). Pero este término profano ha adquirido ya resonancias religiosas y rituales. Toda religión conoce baños de purificación (así las religiones de la India, el mazdeísmo) y βαπτίζειν sólo se halla en nuestros textos cargado de una significación religiosa, y propiamente ritual: así, las purificaciones judías (Mc 7, 4; Lc 11, 38; Hebr 9, 10) y sobre todo el *bautismo de Juan*.

«Apareció en el desierto Juan el Bautista, predicando el bautismo de penitencia para remisión de los pecados» (Mc 1, 4; cf. Mt 3, 1 y 6; Lc 1, 3). El bautismo que administra en el Jordán el hijo de Zacarías no está privado de cierta analogía con las purificaciones del Levítico, ni con el bautismo de los prosélitos (que, por otra parte,

es posterior a él): pero se distingue de ellos en que es no una simple purificación ritual de una contaminación física (contacto de un cadáver o de un ser impuro), sino un bautismo de *arrepentimiento*, signo de una voluntad de conversión interior testificada por la confesión de los pecados (Mc 1, 5) y el deseo de una vida mejor (Lc 3, 10), «digno fruto de penitencia» (Mt 3, 8). Este bautismo es «para remisión de los pecados» y para una vida nueva que requiere algo más que ser hijo de Abraham (Mt 3, 9).

El Antiguo Testamento expresaba ya el simbolismo manifiesto y completamente natural de este rito (Ps 51, 9; Is 4, 4) con una perspectiva mesiánica muy señalada: «Aquel día habrá una fuente abierta para la casa de David, y para los habitantes de Jerusalén, para la purificación del pecado y de la inmundicia» (Zach 13, 1). Así, el bautismo de Juan prepara las almas para reunirse en la comunidad mesiánica: «El reino de Dios está cerca» (Mt 3, 2).

2) No constituye, pues, una absoluta novedad el mandato de Jesús a sus apóstoles enviándoles a bautizar; continúa el bautismo de Juan como continúa la ley, superándola y perfeccionándola (Mt 5, 17). El bautismo de Jesús se distingue del bautismo de Juan en dos puntos esenciales:

a) Es un bautismo «*en el Espíritu*». «Yo os bautizo en agua..., Él os bautizará en el Espíritu Santo» (Mc 1, 8. «En el Espíritu Santo y en fuego», añaden Mt 3, 11 y Lc 3, 16; cf. Ioh 1, 33). Y Jesús dirá en el último día: «Juan bautizó en agua, pero vosotros seréis bautizados en el Espíritu Santo» (Act 1, 5; cf. 11, 16). El Espíritu había aparecido en el nacimiento del mundo, incubando sobre la superficie de las aguas para fecundarlas (Gen 1, 2), aparece en la encarnación del Verbo, formando en María el cuerpo de Jesús (Lc 1, 35), aparece en el nacimiento del cristiano; obra profundamente en el alma del neófito, con una acción tan penetrante como el fuego; toma interiormente posesión de él, y es para el alma como un nuevo nacimiento que la hace apta para entrar efectivamente en el reino que Juan anunciaba solamente: «Quien no naciere del agua y del Espíritu, no puede entrar en el reino de los cielos» (Ioh 3, 5).

b) El bautismo de Jesús no es tan sólo un «bautismo de penitencia», sino que requiere *fe*: «El que creyere y fuere bautizado se salvará, mas el que no creyere se condenará» (Mc 16, 16). Lejos de dispensar las disposiciones interiores, el rito exterior las exige y presupone; hace aquí falta, no sólo el arrepentimiento y el deseo de una nueva vida, sino también la fe. La fe es lo primero; y sin fe, el bautismo no puede procurarnos la salud. La fe es aceptación de la predicación de la buena nueva (cf. v. 15: «Predicad el Evangelio a toda criatura»), es adhesión al misterio de Cristo, al misterio de Dios, al *nombre* del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo (Mt 28, 29).

Así pues, la Iglesia recibió de Jesús este rito externo, baño de purificación acompañado de una palabra (cf. Eph 5, 26). Símbolo de purificación interior, exige del neófito las disposiciones interiores de fe y de arrepentimiento, pero es la acción efectiva y eficaz del

Espíritu la que obra en el alma la transformación radical de un nuevo nacimiento (cf. 1 Ptr 2, 2; Tit 3, 5).

Los Hechos.

El bautismo aparece en la Iglesia desde los primeros días de su historia como una práctica corriente y universal. La mañana de Pentecostés, a sus oyentes que le preguntaban «¿Qué hemos de hacer?», responde Pedro: «Arrepentíos y bautizaos en el nombre de Jesucristo para remisión de vuestros pecados, y recibiréis el don del Espíritu Santo...» «Ellos recibieron su palabra y se bautizaron y se convirtieron aquel día unas tres mil almas» (Act 2, 38-42). A todo lo largo de los *Hechos* encontramos este rito: el diácono Felipe bautiza en Samaria (8, 12 ss), y Pedro en Cesarea (10, 48), Pablo en Filipos bautiza a Lidia (16, 15), después al carcelero y a toda su familia (16, 33), bautiza a Crispo con otros corintios (18, 8; cf. 1 Cor 1, 14-17). El mismo Pablo había sido bautizado por Ananías en Damasco (9, 18; 22, 16). En todos estos textos se verá que siempre el bautismo sigue a la predicación de la palabra de Dios y a la profesión de fe (cf. por ejemplo, 16, 31-33; 8, 37, texto «occidental»).

San Pablo.

San Pablo traza ya las líneas fundamentales de una *teología* de esta práctica cotidiana de la Iglesia. Véase sobre todo Rom 6, 3-11, así como también 1 Cor 6, 11; Eph 5, 26; Tit 3, 5, etc.¹.

Citemos al menos la epístola a los Romanos:

¿Ignoráis que cuantos hemos sido bautizados en Cristo Jesús fuimos bautizados para participar en su muerte? Con Él hemos sido sepultados por el bautismo, para participar en su muerte, para que como Él resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva. Porque si hemos sido injertados en Él por la semejanza de su muerte, también lo seremos por la de su resurrección. Pues sabemos que nuestro hombre viejo ha sido crucificado, para que fuera destruido el cuerpo del pecado y ya no sirvamos al pecado... Si hemos muerto con Cristo, también viviremos con Él; pues sabemos que Cristo, resucitado de entre los muertos, ya no muere, la muerte no tiene ya dominio sobre Él. Porque muriendo, murió al pecado una vez para siempre; pero viviendo, vive para Dios. Así, pues, haced cuenta de que estáis muertos al pecado, pero vivos para Dios en Cristo Jesús (Rom 6, 3-11).

La vida de Cristo se renueva en el cristiano simbólica, pero realmente: he ahí propiamente el *misterio*. El bautismo es una *inmersión*: Cristo, entregado a la muerte, sepultado en la tumba, ha resurgido de ella para vivir una vida nueva de resucitado; de igual manera el neófito, sumergido y sepultado en el agua bautismal, resurge de ella para «caminar por la senda de una vida nueva». «Hemos sido bautizados, *sumergidos* en Cristo.» Esto no es solamente una audaz expresión para decir que el cristiano se ha entregado al agua del mismo modo que Cristo a la muerte, sino que *realmente* el bautismo

¹ Véase A. LEMONNIER, *Théologie du nouveau Testament*, p. 104-108. *Notre baptême d'après Saint Paul*.

le entrega, no ya al agua, sino a Cristo, o, dicho de otra manera, le incorpora a Él; su nueva vida es una vida «en Cristo»: «Cuanto habéis sido en Cristo bautizados, os habéis vestido de Cristo» (Gal 3, 27). Cuando un poco más arriba (2, 20) escribía San Pablo: «ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí», traducía no una experiencia mística excepcional, sino la más elemental de las realidades cristianas, la bautismal.

El bautizado está sumergido en la muerte de Cristo; muriendo con Él, su pecado desaparece, el bautizado está «muerto al pecado»; el misterio de muerte y de triunfo cumplido en el Calvario se renueva en él. También el cristiano ha sido «crucificado con Cristo» (Gal 2, 19); ha «muerto con Cristo» (Col 2, 20), ha «crucificado su carne con sus pasiones y sus concupiscencias» (Gal 5, 24). Pero «sepultado con Cristo por el bautismo», también ha «resucitado en Él y con Él» (Col 2, 12; 3, 1-4; nótese que este último texto se lee en la misa de la vigilia pascual). Su vida es una vida nueva, una vida «en Cristo». Toda la moral y toda la espiritualidad cristianas tienen su fuente en las aguas vivas del bautismo.

Otros textos de San Pablo repiten más brevemente la misma idea. El Apóstol recuerda a los corintios sus pecados pasados, la afrenta del paganismo; y añade: «Y algunos esto érais, pero habéis sido lavados; habéis sido santificados; habéis sido justificados en el nombre del Señor Jesucristo y por el Espíritu de nuestro Dios» (1 Cor 6, 11). El bautismo es un *baño* que *purifica, justifica*; —hay que entender estas palabras en su sentido más formal— y esto es obra del Espíritu Santo (cf. 1 Cor 12, 13).

La misma enseñanza puede verse en Tit 3, 5-7: «Cuando apareció la bondad y el amor hacia los hombres de Dios, nuestro Salvador, no por las obras justas que nosotros hubiéramos hecho, sino por su misericordia, nos *salvó* mediante el *lavatorio* de la *regeneración* y *renovación* del Espíritu Santo, que abundantemente derramó sobre nosotros por Jesucristo nuestro Salvador, a fin de que justificados por su gracia, seamos herederos, según nuestra esperanza, de la vida eterna». Este lavatorio acompañado de una efusión del Espíritu Santo nos renueva y nos hace nacer a una nueva vida —vida eterna cuyos herederos hemos sido constituidos. Pues todavía no somos salvos «sino en esperanza» (Rom 8, 24) y el bautismo nos abre perspectivas «escatológicas» sobre la otra vida.

Añadamos finalmente que el bautismo, que nos «incorpora» a Cristo para unirnos a su muerte y resurrección, al mismo tiempo nos incorpora a la *Iglesia*, que es su cuerpo. Por el bautismo entramos a formar parte de la comunidad de los fieles; y San Pablo lo recuerda con estas palabras: «Todos nosotros hemos sido bautizados en un mismo Espíritu para constituir un solo cuerpo... y hemos bebido del mismo Espíritu» (1 Cor 12, 13); y también escribe: «Andad solícitos de conservar la unidad del espíritu mediante el vínculo de la paz. Sólo hay un cuerpo y un espíritu, como también una sola esperanza, la de vuestra vocación. Sólo un Señor, una fe, un bautismo, un Dios y Padre de todos, que está sobre todos, por todos y en todos» (Eph 4, 3-5).

2. La liturgia.

¿Qué pormenores encerraba el rito bautismal en los primeros días de la Iglesia? ¿Qué fue en Jerusalén el bautismo de aquellos tres mil hombres que se hicieron bautizar por los doce el día de Pentecostés (Act 2, 41)? ¿Inmersión? ¿Aspersión? Nada sabemos. A partir de la segunda mitad del siglo segundo los datos son mucho más abundantes. San JUSTINO (I Apol. 61) describe brevemente el ritual del bautismo en Roma hacia 150. A principios del siglo III, TERTULIANO en Cartago (*De baptismo*), San HIPÓLITO en Roma (*Tradición apostólica*) nos proporcionan ya enseñanzas detalladas. En el siglo IV, las catequesis bautismales de los Padres nos permiten conocer completa y minuciosamente todo lo referente al rito del bautismo: San CIRILO en Jerusalén, San AMBROSIO en Milán (*De mysteriis* y *De sacramentis*), San AGUSTÍN en Hipona, etc., explican a los neófitos los ritos del sacramento que han recibido. Más tarde encontramos los antiguos rituales, *sacramentarios*, leoniano, gelasiano, gregoriano; la redacción definitiva de ellos es tardía, pero contiene muchas piezas primitivas.

El rito ahí descrito es sensiblemente el mismo que el que prescriben nuestros rituales modernos para el bautismo de los adultos, del cual es una reducción el bautismo de los niños. Pero el rito actual reúne en una sola ceremonia lo que en otros tiempos se prolongaba durante muchas semanas, durante todo el curso de la cuaresma: la cuaresma, preparación para el misterio pascual, es ante todo una preparación para el bautismo, sacramento pascual por excelencia.

La preparación para el bautismo.

a) Nuestro bautismo actual comienza, en el umbral de la Iglesia, por el recuerdo del rito de inscripción en el catecumenado. El convertido viene a recibir instrucción: por eso pide en la Iglesia la fe; el pecado le ha hecho presa del demonio: un primer exorcismo ahuyenta a éste al mismo tiempo que Cristo toma posesión por vez primera del bautizando, marcándole con la señal de la cruz, y la sal «de la sabiduría» le preservará en adelante de toda corrupción.

b) Decidido a recibir el bautismo, el catecúmeno, al principio de la cuaresma, se inscribe en la categoría de los *idóneos* (que «piden» el bautismo), de los *iluminandos* (que se preparan para ser «iluminados» por el bautismo). Toda la santa cuarentena estará consagrada a perfeccionar su instrucción y su preparación. Reuniones más frecuentes, algunas de las cuales llevan el nombre de *escrutinios*: primitivamente, tres veces, después, en tiempo de San Gregorio, siete, los fieles eran invitados a dar su opinión sobre los futuros cristianos; toda la Iglesia está interesada en la admisión de nuevos hijos en su seno. En el curso de los escrutinios se procedía a solemnes *exorcismos*: oraciones, postraciones, signaciones, imposiciones de manos. Se está llevando a cabo un combate contra el diablo; contra él la Iglesia no cesa de multiplicar sus asaltos. En nuestro ritual moderno se recogen uno tras otro estos exorcismos sucesivos; de ahí

le vienen sus repeticiones y su aparente complejidad. El bautismo de los niños sólo ha conservado un exorcismo.

c) El miércoles de la tercera semana, en un escrutinio más solemne, *maius scrutinium*, la Iglesia entregaba a sus catecúmenos el tesoro de su fe; con gran solemnidad se les presentaba, uno tras otro, los cuatro evangelios, se les enseñaba y comentaba el símbolo de la fe (*símbolo de los Apóstoles*) y la oración dominical: por eso, a su entrada en la Iglesia, el catecúmeno (o sus padrinos) recita el *credo* y el *pater*.

d) Finalmente, en la mañana del sábado santo — aquella mañana no había misa, pues el oficio pascual iba a ocupar entera la santa noche — la Iglesia preparaba a los catecúmenos para el último combate: un último y solemne exorcismo, el rito de la *effeta*, reproducía el gesto de Jesús desatando la lengua y abriendo los oídos del sordomudo: el candidato tendrá que confesar en voz alta su fe.

e) Y puesto que va a entablar con el demonio un combate supremo, se le unge con óleo como a un atleta que se prepara para la lucha; he aquí, en efecto, la lucha decisiva: despojado de sus vestiduras, vuelto hacia occidente, región de las tinieblas, reino de Satanás, el catecúmeno, ante la faz del mundo, renuncia a Satanás, a sus pompas (todo el lujo de la civilización antigua, penetrada de paganismo hasta la medula) y a sus obras. En ciertas iglesias de oriente (Antioquía, Jerusalén), el candidato se volvía inmediatamente hacia el oriente, de donde viene la luz, y proclamaba su adhesión a Cristo: «Cristo, me uno a ti». Cuando los niños renuevan así las promesas de su bautismo momentos después de la primera comunión, ¿saben de qué antigua tradición son herederos?

He ahí, pues, terminada toda la preparación para el bautismo, que comenzó por la entrada en el catecumenado, se prolongó durante toda la cuaresma por los escrutinios, oraciones y exorcismos; se consuma en la mañana del sábado santo con la unción de los catecúmenos y su renuncia a Satanás: todo esto se ha resumido y abreviado en nuestros rituales modernos, pero aún se perciben las grandes líneas del primitivo rito, incluso en el bautismo de los niños.

El bautismo propiamente dicho.

Por la tarde del sábado comienza en la Basílica de Letrán la gran vigilia pascual. Después de haberse bendecido el cirio pascual, símbolo de Cristo resucitado vencedor de las tinieblas y de la muerte, la lectura de las grandes «profecías» bautismales recuerda a los catecúmenos todo el Antiguo Testamento, figura del Nuevo, todo el misterio de salvación en el cual van a ser iniciados.

Dadas por fin estas enseñanzas, el pontífice, el clero, los catecúmenos vuelven en procesión hacia el baptisterio, edificio distinto de la basílica. (Se hace todavía esta procesión a las fuentes bautismales en el oficio del sábado santo, y en la ceremonia del bautismo se penetra en el interior del baptisterio.)

Una vez consagrada el agua bautismal en un prefacio que debe contarse entre los textos litúrgicos más bellos, el obispo procede por fin al bautismo. El bautismo es el sacramento de la fe; por eso

se interroga al candidato acerca de su fe en las tres personas, sobre el Padre que nos ha creado, sobre el Hijo que nació, murió y resucitó por nosotros, y sobre el Espíritu Santo que nos santifica. El bautizado responde tres veces *credo* a la triple interrogación, y a cada vez el pontífice lo sumerge en la santa piscina, o derrama sobre él el agua que brota de la fuente elevada en el centro del baptisterio. Helo ahí regenerado, «renacido» en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.

Recibido por su padrino al salir de las fuentes, el neófito pasa a una capilla contigua, el *consignatorium*, donde el obispo hace en la parte superior de su cabeza una unción con el santo Crisma, unción real y sacerdotal, signo del *carácter* cristiano que ha recibido ya, señal de Cristo que le capacita para tomar parte en el culto cristiano. Después se le viste con la ropa blanca, símbolo resplandeciente de la pureza y de la luz que ha recibido, vestido nupcial del banquete del cordero en que va a entrar convidado. Lo vestirá durante toda la semana pascual, semana de los «vestidos blancos», *in albis*.

Los neófitos entran de nuevo en la basílica en solemne procesión, cantando las letanías. Inmediatamente comienza la misa de la mañana de Pascua, dentro de la cual harán su primera comunión. En algunas iglesias (Milán, Cartago), se les hacía tomar después un poco de leche y miel, alimento de «niños», que es lo que ha venido a ser (cf. 1 Petr 2, 2), símbolo de la tierra prometida, «que mana leche y miel» (Ex 3, 8), donde espiritualmente, son introducidos.

II. LA TEOLOGÍA

Cuando el creyente reflexiona sobre el bautismo, objeto de su fe, tal como se le ofrece en la Escritura al mismo tiempo que en la práctica cotidiana de la Iglesia, llega de un modo completamente natural a distinguir el *sacramento* mismo, el *sujeto* que lo recibe y el *ministro* que lo confiere.

1. El sacramento.

En el sacramento mismo se distinguirá aún el *rito* sensible (ablución con agua, acompañada de una fórmula), y la *realidad oculta*, la gracia, de la cual el rito es a la vez signo y causa. *Sacrum signum*, signo sagrado; *sacrum secretum*, *res sacra*, realidad sagrada y secreta: esta distinción, que viene haciéndose desde San Agustín, ha sido aceptada por las grandes síntesis escolásticas.

El sacramento propiamente dicho, signum sacrum.

El sacramento propiamente dicho, signo sagrado, rito sensible, es la *ablución de agua* acompañada de una *fórmula* (cf. Eph 5, 26). La teología designa este doble elemento con los términos *materia*

y *forma*: la forma precisa y determina la materia, las palabras rituales dan sentido y valor a la ablución. Esta comparación que la Iglesia ha sancionado en sus documentos oficiales (Conc. de Florencia [1439], *Decreto para los Armenios*, Dz 695; Conc. de Trento, Ses. XIV [1551], cap. 2, Dz 895) tiene su más exacta aplicación, sin hacer violencia a la realidad de las cosas, tratándose de los sacramentos del bautismo y eucaristía.

La materia.

La materia del bautismo es el *agua*; la escogió Cristo, que indudablemente hubiera podido servirse de otro elemento para hacer de él el signo eficaz de nuestra santificación. Pero la teología puede tratar de justificar esta elección y descubrir las razones de ella. Nos hallamos aquí ante un *simbolismo* muy elocuente, que la Escritura había ya subrayado:

Aspérgeme con hisopo, y seré puro;
Lávame, y emblanqueceré más que la nieve (Ps 51, 9)
Os aspergeré con aguas puras y os purificaré de todas vuestras impurezas
Aquel día habrá una fuente abierta para la casa de David [(Ez 36, 25)
y para los habitantes de Jerusalén,
para la purificación del pecado y de la inmundicia (Zac 13, 1)

El bautismo es el sacramento de nuestra regeneración y de nuestro nacimiento a la vida espiritual: no hay posibilidad de vida sin agua. El agua lava y purifica, como el bautismo nos lava y purifica de nuestros pecados; refresca, como el bautismo apaga el ardor de la concupiscencia; es transparente y luminosa: el bautismo, sacramento de la fe, es una *iluminación*, *photismos* decía la antigua lengua cristiana (Hebr 2, 4; JUSTINO, *Apol.*, I, LXI, 12; CLEM. DE ALEJ., *Pedag.*, I, VI; etc.). Por último, como ya vimos, la inmersión en el agua bautismal es el símbolo expresivo de los misterios de la muerte y resurrección de Cristo, en los cuales somos justificados (cf. Rom 6).

Así, nuestra santificación — y todo el culto cristiano — se ejerce por medios muy humildes y muy pobres, pero también muy expresivos precisamente por ser muy naturales, tomados de nuestra vida cotidiana inmersa en la naturaleza creada; la naturaleza entera es para nosotros en los sacramentos instrumento de salvación, así como en la liturgia es un medio de alabar al Señor.

Escogida por Jesús, el agua ha sido transformada por Él en un medio apto para esa obra de santificación: desde su bautismo en el Jordán, el contacto de su purísima carne ha dado al agua el poder de regenerar y purificar. Los padres gustan también de pensar en el agua que brota, con la sangre, del costado abierto de Jesús (Ioh 19, 34). Todos los sacramentos reciben su virtud del Calvario y nos comunican la gracia redentora de la sangre derramada en la cruz. «El agua recibe su virtud purificadora del valor de la sangre de Cristo» ST III, q. 66, a. 3, ad 3).

Si bien para la administración del bautismo hay que servirse

normalmente del agua solemnemente consagrada el sábado santo o la vigilia de Pentecostés (can. 757, 1), en caso de necesidad se puede emplear cualquier agua². Pues el agua no recibe de esta consagración su virtud santificadora, ni es preciso entender al pie de la letra la expresión de algunos Padres que dicen que el agua bautismal *contiene* la gracia, y aun el Espíritu Santo.

Estas bendiciones, que aumentan la solemnidad del bautismo, sirven para excitar la devoción de los fieles y para instruirles, así como para impedir la acción maligna de los demonios que podrían intentar impedir el saludable efecto del sacramento.

Así la teología ha logrado enfocar debidamente la cuestión de si el elemento material del sacramento *contiene* la gracia: concepción demasiado sumaria que, sin embargo, fue sostenida por grandes genios de la Edad Media. El agua, incluso el agua consagrada, no es sino un elemento inerte; lo que la convierte en sacramento es el *uso* que de ella se hace: ablución o inmersión; cuando el agua está remansada en la pila bautismal es inútil buscar en ella una presencia latente de la virtud de Dios. Esta virtud santificadora sólo se ejerce cuando es aplicado el *sacramento*; se derrama entonces, pudiera decirse, con el agua, se vierte en el hombre. El sacramento es el agua derramada al mismo tiempo que el ministro pronuncia la fórmula: algo complejo y vivo, frágil y fugaz como la vida misma; unos instantes y han tenido lugar acontecimientos trascendentales.

Al principio la costumbre fue, como hemos visto, bautizar por *inmersión*; éste es el sentido mismo de la palabra y la significación más expresiva del rito; por lo demás, esta inmersión no siempre solía ser completa. El bautismo por *infusión*, que ya consta en la Didakhé, VII, 3 (fin del siglo II?), más tarde en San Cipriano (255), era administrado corrientemente a los enfermos. Todavía en el siglo XIII la inmersión era «lo más común», y Santo Tomás se vio obligado a justificar, por su utilidad práctica, el bautismo por infusión, que desde entonces es el único practicado en occidente. La inmersión es aún corriente en las Iglesias de oriente, y el Código consagra esta diversidad de prácticas (can. 758).

La infusión se hace sobre la cabeza, universalmente considerada como la parte más noble del hombre, y donde se cree que reside la vida.

Es absolutamente accidental que esta inmersión — o la infusión — se haga en tres veces: uso antiguo, mantenido aún por el ritual, cuyo simbolismo aprovechó ampliamente San Agustín, entre otros. Pero no atañe a la validez del sacramento, ya que la fe en la Trinidad está suficientemente expresada por las palabras que constituyen la *forma* del sacramento, y una inmersión única simboliza con la misma exactitud la unidad divina.

² Los moralistas precisan aquí — y es fácil comprenderlo — que esta agua debe ser *natural y pura*: agua dulce o agua de mar, agua de manantial o de lluvia, nieve o hielo licuado, agua destilada, agua mineral; pero sería materia inválida todo lo que no sea agua natural, o toda mezcla que ya no sea agua.

La forma.

El uso del agua (inmersión o ablución) debe ir acompañado de una fórmula que precisa y determina su sentido: el bautismo es un «lavado del agua con la palabra» (Eph 5, 26). Sin esta palabra, el gesto sacramental será un rito vacío, sin significación ni eficacia.

Cuando Jesús envió a sus apóstoles a «bautizar en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo», ¿tenía intención de dictarles los términos mismos de la fórmula sacramental? Los exegetas lo discuten, y autores de nota se pronuncian negativamente. No hay inconveniente alguno en pensar que el bautismo haya podido ser algún tiempo administrado «en el nombre del Señor Jesús». (Act 2, 38; 8, 16; 10, 48; 19, 5; *Didakhé*, ix, 5), con anterioridad a la fórmula trinitaria, o simultáneamente con ella. La Iglesia tiene poder para introducir ciertas modificaciones en el rito de los sacramentos, siempre que la sustancia de ellos quede a salvo, *salva eorum substantia* (Conc. de Trento, ses. XXI, cap. 2, Dz 931). Sea de ello lo que fuere, la fórmula del bautismo en el nombre de las tres personas, cuyos indicios pueden hallarse ya en los escritos apostólicos, está claramente atestiguada desde mediados del siglo II por San JUSTINO (*Apol.*, I, LXI, 3) y por la *Didakhé* (VII, 3), y desde entonces es la única empleada en todas partes³.

Toda la virtud santificadora pasa por esta palabra. Pasa por el *ministro*, instrumento muy humilde, como la misma agua, pero instrumento inteligente y libre, que obra personalmente: «Yo te bautizo...» Mas el agente primero es *Dios* (Trinidad), fuente única y causa primera de toda santificación: «*En el nombre de las tres personas*», es decir, con su autoridad, en virtud de su poder; pero esto significa también sin duda la consagración y pertenencia a las tres personas, *en las cuales* εἰς τὸ ὄνομα, se sumerge, por decirlo así, el neófito (cf. Rom 6, 3). Y se puede ver en el empleo del singular, *en el nombre...*, la afirmación de la fe en la unidad —unidad de naturaleza, de poder y de operación— dentro de la distinción de las tres personas, designadas aquí por sus nombres propios, Padre, Hijo, Espíritu —presentes en el bautismo del cristiano como lo fueron en el bautismo de Cristo en el Jordán.

Palabra eficaz, soberanamente y por sí misma. Aunque vaya dirigida a un niño incapaz de comprenderla, *produce* inmediatamente lo que *significa*, pues recibe su poder de la virtud del Verbo «por quien todas las cosas fueron hechas» (Ioh 1, 3).

El efecto producido. *Res sacra, sacram secretum.*

El efecto producido, la realidad sagrada oculta bajo el signo sensible, es a la vez *uno* y *complejo*, y la teología trata de analizarlo con precisión.

³ Leyendo numerosos textos antiguos (Hipólito, San Ambrosio, etc.) parece deducirse que en determinadas épocas la profesión de fe del catecúmeno, que acompaña a la triple inmersión, tiene función de fórmula sacramental. Las Iglesias orientales conocen todavía una fórmula un poco distinta de la nuestra: «Este servidor de Dios es bautizado (o: sea bautizado), en el nombre del Padre, etc.».

Intentaremos aquí, con la Escritura y la liturgia, ver ese efecto a través del signo y bajo su luz.

El bautismo es un baño de purificación.

Recordando a los corintios los desórdenes de su vida pasada, San Pablo les dice: «Algunos esto érais, pero habéis sido lavados; habéis sido santificados en el nombre del Señor Jesucristo y por el Espíritu de nuestro Dios» (1 Cor 6, 11). En otro lugar dice que Cristo «santificó a su Iglesia purificándola mediante el lavado del agua con la palabra» (Eph 5, 26; cf. Hebr 10, 22).

a) *El bautismo perdona los pecados*: por el bautismo de Juan, «bautismo de penitencia para remisión de los pecados», no se perdónaban éstos directamente, sino que se excitaba al pecador a hacer penitencia. Por el bautismo de Jesús, el pecador, sepultado en la muerte de Cristo, muere a la antigua vida del pecado y comienza a vivir la nueva vida de la gracia: está «muerto al pecado pero vivo para Dios en Cristo Jesús» (Rom 6, 11). La pasión y la muerte de Cristo son el remedio universal de todos los pecados. Para recibir su perdón, el pecador necesita realizar un movimiento profundo de arrepentimiento, pero ese movimiento le conduce al pie de la cruz, y no podrá obtener la remisión sin fe en la pasión de Cristo y, por lo menos, sin el deseo de participar de ella mediante el sacramento. Así el bautismo, que obra en virtud de esa pasión, representa («hace presente») la realidad de ella y de su acción saludable, y perdona al alma todos sus pecados, así los personales como el original.

En el siglo v, los pelagianos negaban el pecado original y afirmaban que el bautismo se dio tan sólo para los pecados actuales, lo cual les obligaba a una sutilísima exégesis para justificar el bautismo de los niños; pero la gracia del bautismo — de la pasión — tiene esa fuerza necesaria para llegar hasta el fondo de la naturaleza que heredamos de Adán y para lavar en ella y purificar radicalmente esta mancha original.

La generación humana no transmite más que el pecado de origen; el hombre añade a éste libremente sus pecados personales. Pero «donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia» (Rom 5, 20). La regeneración bautismal lo borra todo. Un pecador empedernido al salir de las aguas bautismales ha recobrado toda la inocencia y la pureza de un niño recién nacido (cf. 1 Petr 2, 2; y San CIPRIANO, *Ad Donatum*). «El que es de Cristo se ha hecho criatura nueva» (2 Cor 5, 17).

b) *El bautismo perdona las penas debidas por el pecado*. El pecado, además de *culpabilidad*, lleva consigo una *penalidad*, una deuda que ha de pagarse en reparación del orden quebrantado. La más grave de estas penas es la privación de la visión divina y la condenación eterna, o por lo menos el purgatorio. El bautismo perdona totalmente estas penas de la otra vida, pero sólo una vez, por la aplicación de la muerte redentora. «Muerto con Cristo», el bautizado comulga con su muerte; miembro de Cristo, participa en su pasión como si sufriera en sí mismo la muerte del Salvador,

capaz de satisfacer por los pecados de todos los hombres. Por consiguiente, el que acaba de recibir el bautismo no tiene necesidad de satisfacer por sus pecados, y no es preciso imponerle penitencia alguna personal: Cristo ha satisfecho por él, o mejor, él mismo ha satisfecho en Cristo. El mayor de los pecadores, muriendo al salir del bautismo, goza inmediatamente de la visión de la esencia divina. «Hoy estarás conmigo en el paraíso» (Lc 23, 43).

c) En cuanto a las *penas temporales* debidas por el pecado, por universal experiencia consta que el bautizado no se libra de ninguna de las secuelas del pecado original, sufrimiento, enfermedad, muerte, ignorancia, concupiscencia; ni de los malos hábitos, taras personales o hereditarias, que son en nosotros consecuencias de los pecados actuales. Y sin embargo San Pablo escribe que «nuestro hombre viejo ha sido crucificado con Cristo para que sea destruido el cuerpo del pecado y no seamos ya más esclavos del pecado». ¿Cómo se explica esto?

La razón última que explica los efectos del bautismo es, como diremos luego, nuestra unión con Cristo: no formamos más que un cuerpo único con Él. Ahora bien, el cuerpo que Cristo asumió es un cuerpo pasible y mortal; luego nosotros debemos sufrir y morir como Él. «Somos herederos de Dios, coherederos de Cristo, *supuesto que padezcamos con Él, para ser con Él glorificados*» (Rom 8, 17). Nuestro cuerpo sigue siendo después del bautismo capaz de sufrir, para que podamos, como Jesús y con Él, merecer la impasibilidad gloriosa y la resurrección. El cristiano, miembro de Cristo crucificado, debe llevar su cruz cada día en pos de Él; no espera el paraíso en esta tierra, como si el progreso de la técnica fuera a suprimir alguna vez definitivamente el sufrimiento; sólo en la resurrección final seremos por fin liberados. En el fondo del corazón del bautizado late una necesaria tensión escatológica.

Por lo que se refiere a la concupiscencia, a las tentaciones, hay que decir que subsisten para que tengamos que luchar y conquistar la corona, de la misma manera que lo hizo Jesús, que fue también «tentado en todo» (Hebr 4, 15).

Como la suya, la vida del cristiano debe ser una lucha, en espera de la victoria.

Debemos, sin embargo, añadir que esta concupiscencia, inclinación al mal y dificultad para el bien, es atenuada en cierto grado por el bautismo, «para que el hombre no se vea completamente abatido por ella» (ST III, q. 69, a. 4 ad 3): al mismo tiempo, la gracia del bautismo da al cristiano el poder necesario para triunfar de esos asaltos, ante los cuales el no bautizado se encuentra completamente desarmado.

El bautismo es un lavatorio de regeneración y de renovación.

«Cuando apareció la bondad y el amor hacia los hombres de Dios nuestro Salvador... por su misericordia, nos salvó mediante el lavatorio de la regeneración y renovación del Espíritu Santo, que abundantemente derramó sobre nosotros por Jesucristo, nuestro Salvador, a fin de que, justificados por su gracia, seamos herederos

según nuestra esperanza, de la vida eterna» (Tit 3, 5-7). El bautismo no es solamente remisión de los pecados — qué, sin duda purificaría el alma, pero la dejaría desnuda —, sino que es además infusión de la gracia. Describamos estos efectos comentando el texto de San Pablo.

El bautizado es *regenerado y renovado*. Al nacimiento según la carne, que hace de él un hijo de hombres, se añade un nuevo nacimiento, «en el agua y el espíritu» (Ioh 3, 5), que hace de él una «nueva criatura» (2 Cor 5, 17), o más exactamente, un hijo de Dios, que participa por adopción en la naturaleza divina (2 Petr 1, 4; Rom 8, 15; Gal 4, 5; Eph 1, 5). San Pablo habla en otra parte de *injerto* (Rom 8, 5; cf 11, 17-24), señalando así la savia nueva que inunda el alma del bautizado: hijo de Dios, el neófito ha recibido la *gracia santificante*, nueva naturaleza que se injerta sobre su naturaleza de hombre y la eleva para hacerle realizar actos divinos; en lenguaje bíblico se dice que está *justificado*, es decir, que se ha hecho agradable a Dios. Junto con la gracia recibe las *virtudes*, infundidas en sus facultades naturales; virtudes teologales para realizar los actos vitales de esta vida divina, y virtudes morales para vivir divinamente su vida humana. Recibe también los *dones* del Espíritu Santo. Así, todo nuestro organismo sobrenatural, en su riqueza y complejidad, tiene su fuente y origen en el bautismo. El agua bautismal simboliza, por su transparencia luminosa, el esplendor de la gracia, al mismo tiempo que es digno de la fecundidad espiritual que va a dilatarse y multiplicarse en la actividad virtuosa del cristiano.

La razón de este don de la gracia en el bautismo es, una vez más, el hecho de que el bautismo nos incorpora a Cristo, fuente de toda gracia. De esta fuente y de esta cabeza fluye a nosotros toda gracia y toda virtud. El Unigénito del Padre está «lleno de gracia y de verdad... y de su plenitud recibimos todos gracia sobre gracia» (Ioh 1, 14-16).

Aun los niños reciben este espléndido tesoro de las virtudes: no son capaces de realizar sus actos, pero tienen el *habitus* de ellos, la facultad permanente, de la misma manera que en ellos se da inteligencia y voluntad aunque no puedan realizar los actos de estas potencias.

Se puede advertir que *el efecto del bautismo es el mismo* en todos los bautizados, al menos tratándose de niños bautizados en la fe de la Iglesia. En los adultos, este efecto está *limitado* por sus disposiciones personales, y cada uno participa en esta gracia de renovación proporcionalmente a su propia devoción. Acabamos de decir que el bautismo no suprime totalmente las consecuencias del pecado original; también las disposiciones naturales del sujeto varían en cada individuo, y la gracia bautismal puede encontrarse con una naturaleza más o menos bien dispuesta o rebelde, una naturaleza degenerada por una pesada herencia, o preparada por la pureza y santidad de una familia cristiana... misteriosas consecuencias del pecado o de la virtud, secreto de la sabiduría, de la justicia y de la misericordia de Dios.

Todos estos efectos se resumen en una sola palabra, que lo explica todo: el bautizado se *incorpora a Cristo*, se hace miembro de su cuerpo vivo. Hay que subrayar fuertemente el realismo vivo de esta noción: bautizado *en Cristo*, el neófito *se sumerge* en Él, entra en Él, como en un vestido con el cual no forma más que una sola cosa: «Cuantos en Cristo habéis sido bautizados, os habéis vestido de Cristo» (Gal 3, 27). Incorporado a Cristo, el bautizado se *configura* con Él, con su doble misterio de muerte y resurrección (Rom 8, 29; Phil 3, 10 y 11). El bautismo le ha marcado con su impronta, con su «carácter» (marca, impronta o *sello*), realidad misteriosa, impresa en su inteligencia, y que realiza en él esa semejanza con Cristo, para permitirle ejercer los actos del culto y de la vida cristiana (cf. arriba, p. 357 s). Este carácter, que hace del cristiano «otro Cristo», se recibe infaliblemente, cualesquiera que sean las disposiciones del bautizado; es también indeleble, y perdura eternamente, sean cuales fueren sus caídas, sus faltas, sus apostasías. Esta permanencia del carácter, independiente tanto de las disposiciones del sujeto como de las del ministro, hace que no pueda renovarse el bautismo una vez recibido: «Cristo murió al pecado una vez para siempre» (Rom 6, 10).

La existencia del carácter explica también que el bautismo recibido en malas disposiciones pueda ser *válido*, y que grabe en el neófito efectivamente esa impronta de Cristo, pero que su efecto saludable se suspenda, por decirlo así, durante todo el tiempo que perduren esas malas disposiciones. El carácter subsiste en esa alma como un compás de espera hasta que la gracia encuentre disposiciones favorables y venga a consumir la conformidad con Cristo. Las controversias sobre la validez del bautismo administrado por los herejes, y sobre la no reiteración del sacramento, han llevado a la Iglesia a elaborar esta teología del carácter y a apreciar las distinciones entre validez y efecto saludable, entre carácter y gracia, configuración con Cristo por el carácter y conformidad con Él por la gracia. Aquí también la práctica de la Iglesia ha presidido e impulsado el desarrollo de la teología.

Incorporado a Cristo, el bautizado se incorpora por lo mismo a la *Iglesia*. Para subrayar el alcance de este hecho capital, acaso debiéramos invertir esta fórmula y decir que el bautizado se hace miembro de la Iglesia y por lo mismo se incorpora a Cristo. «El primer hecho es de naturaleza social» (H. DE LUBAC, *Catholicisme*, pág. 53) y el bautismo nos hace miembros de un cuerpo antes de ponernos en relación individual con Cristo: «Todos nosotros hemos sido bautizados en un solo Espíritu, para constituir un solo cuerpo» (1 Cor 12, 13). La Iglesia nació en la cruz, del agua que brotó del costado abierto de Jesús, y nace continuamente en el agua del bautismo que le añade nuevos hijos cada día. El bautismo, como la eucaristía, aunque por distinto título, es sacramento de la unidad.

Hijo de la Iglesia, que le engendra a la vida en el seno de sus aguas bautismales (véase el prefacio de la consagración de las pilas y las oraciones de la semana *in albis*), el bautizado participa a través de ella en la vida de Cristo su esposo; participa en su culto y,

primordialmente, en el banquete eucarístico, al cual está ya invitado de derecho; tiene derecho a ofrecer con toda la asamblea de los fieles el sacrificio cristiano, y a comulgar con el sacramento de la unidad cristiana. Toda su vida de bautizado es una vida a la vez cristiana y eclesial.

2. El sujeto.

¿Quién debe recibir el bautismo?

Todo hombre, sin excepción alguna, debe recibir este medio indispensable de salvación: «Quien no naciere del agua y del Espíritu, no puede entrar en el reino de los cielos» (Ioh 3, 5). Sólo podemos ser salvos mediante la participación en la muerte y resurrección de Cristo. Y es el bautismo el que renueva en nosotros esta muerte y resurrección. Nadie, pues, se salvará sin haber recibido, de hecho o simplemente con el deseo, el bautismo. Y puesto que todo hombre *debe* trabajar por su salvación, todos tienen necesidad y obligación absoluta de recibir el bautismo; rechazarlo con conocimiento de causa es hundirse todavía más en el pecado.

¿Cuándo hay que recibirlo?

Sin demora, como es evidente, para no retardar la obra de la salvación. *Para los niños* precisa la ley de la Iglesia que es necesario bautizarlos cuanto antes, *quamprimum*, y ordena a los párrocos y predicadores que recuerden frecuentemente a los fieles la grave obligación que sobre este punto les incumbe (can. 770). No habrá de esperarse más que algunos días, no solamente para evitar que el recién nacido muera sin bautismo, sino también para sembrar lo más pronto posible en su alma los gérmenes de la vida cristiana, comenzará así a florecer en él antes de que echen raíces los malos hábitos, y para que, alimentado desde la más tierna infancia en la práctica de la vida cristiana, persevere en ella después con más firmeza.

Tratándose de *adultos*, deberá esperarse a que hayan terminado su instrucción y dado prueba de sus buenas disposiciones; se esperará también, si cómodamente se pudiere, a uno de los días tradicionalmente fijados para la recepción solemne del bautismo, vigilia de Pascua o vigilia de Pentecostés (can. 772).

¿Qué disposiciones deben exigirse al sujeto?

Estas disposiciones son necesarias *para el adulto*. Si bien el sacramento obra por sí mismo (*ex opere operato*), independientemente de las disposiciones del sujeto (*opus operantis*), no es, sin embargo, un rito mágico o mecánico; punto de confluencia de la acción divina y la fe del hombre, exige de éste que se disponga para esa acción.

a) La *intención* de ser bautizado. «El que te creó sin ti, no te justificará sin ti» (AGUST. *Serm.* 169). Morir al pecado para vivir en Cristo con una vida nueva supone, en efecto, una resolución

libre y personal de morir al pecado por la penitencia y de vivir una vida nueva por la recepción del bautismo. El bautismo administrado a un adulto contra su voluntad o sin saberlo él, será inválido; y a un moribundo privado de conocimiento sólo se le puede administrar el bautismo si expresó antes de alguna manera el deseo de recibirlo.

b) El *arrepentimiento* (preferimos emplear este término antes que el de *penitencia*, para recalcar que aquí se trata de un movimiento interior de conversión, *μετάνοια* mucho más que de actos exteriores de penitencia, con todo lo que esta palabra evoca hoy de «mortificación» para nosotros).

«Arrepentíos y bautizaos», decía Pedro (Act 2, 38; cf. 3, 19). Por el bautismo, el hombre se incorpora a Cristo, se reviste de Él (Gal 3, 37), se une a Él para vivir su vida; todo esto es imposible si uno permanece voluntariamente en su pecado. Imposible comenzar una vida nueva sin abandonar la antigua, recibir este rito de purificación sin tener interiormente el deseo de purificarse del propio pecado; de otro modo, el sacramento sería un gesto vacío y mendaz: «el bautismo debe administrarse solamente a aquel en quien aparece algún signo de conversión interior, de la misma manera que no se aplica una medicina corporal a un enfermo más que si aparece en él algún soplo de vida» (ST III, q. 68, a. 4 ad 2).

Esta penitencia interior se manifiesta exteriormente por la renuncia general al pecado hecha por el catecúmeno: «Renuncio a Satanás, a sus pompas, a sus obras...», así como por la humillación que representa el someterse a todos los ritos de exorcismos, de postraciones, etcétera, que más arriba hemos descrito. No se exige ninguna confesión⁴ ni obra alguna de penitencia; no se impondrá tampoco penitencia alguna. La pasión y muerte de Cristo, a la cual se incorpora el hombre, lo borran absolutamente todo.

c) *La fe.*

«El que creyere y fuere bautizado se salvará, mas el que no creyere se condenará» (Mc 16, 16). La fe es lo primero, sin ella es imposible agradar a Dios y ser salvo; Jesús lo afirma terminantemente, y relaciona íntimamente el bautismo con la fe. El convertido que se acerca a instruirse pide a la Iglesia de Dios la fe que necesitará para recibir el bautismo y, mediante éste, la vida eterna; antes de introducirle en el baptisterio se le pedirá que recite solemnemente el símbolo de fe que se le ha transmitido; por fin, en el último momento, antes de la ablución bautismal deberá responder *creo* a la triple interrogación que se le hará acerca de la Trinidad, Cristo y los misterios de la salvación. Ya vimos más arriba que, en Roma en el siglo III, en Milán todavía en el siglo IV, y en otras partes aún hoy, el catecúmeno es lavado en las aguas de la salvación precisamente en el acto mismo de esta profesión de fe.

En efecto, nadie puede recibir la salud, ni la justificación, ni la gracia, sin la fe: «La justicia de Dios es por la fe en Jesucristo»

⁴ Si el catecúmeno lo desea por devoción, podrá escucharse la confesión de sus faltas; mas ello será únicamente para excitarle al arrepentimiento y a la humildad, y para exponerle los principios de vida cristiana según los cuales habrá de vivir en adelante.

(Rom 3, 22; cf. 5, 1; Phil 3, 9; Act 13, 39). Para acercarse a Dios es preciso creer (Hebr 11, 6), y creer con una fe viva, con la fe que obra por la caridad (Gal 5, 6). Es la fe, efectivamente, la que nos incorpora a Cristo (Eph 3, 17). Se trata aquí por lo menos de un *acto* de fe excitado por un movimiento de gracia actual; el sacramento, respuesta de Dios a la fe del hombre, completa la obra de justificación infundiendo, con la gracia santificante, la *virtud* teologal de la fe.

El bautismo recibido sin la verdadera fe no obraría la salvación ni proporcionaría la gracia de la justificación; sería, sin embargo, válido, imprimiría en el alma el carácter cristiano y no tendría que reiterarse. Desde este punto de vista, la fe no es necesaria ni en el sujeto ni en el ministro; basta que se cumplan las otras condiciones esenciales. Pues el sacramento no es obra de la justicia del hombre que lo administra o lo recibe, sino de la virtud de Dios (ST III, q. 68, a. 8).

Tales son las disposiciones que el adulto debe avivar en sí para una recepción saludable y útil del bautismo. Sin embargo, en realidad es Dios mismo quien las produce en él, son obra de la gracia que le previene y atrae. «Cristo, médico de nuestras almas, obra en nosotros interiormente y sin intermediarios; es Él quien prepara la voluntad del hombre para hacerle querer el bien y aborrecer el mal» (ST III, q. 68, a. 4 ad 2).

d) *¿Y los niños?*

También ellos deben ser bautizados. Sin hablar de los textos de los *Hechos* que relatan el bautismo de familias enteras, en las cuales *podía* haber niños (11, 14; 17, 31-32), el uso de la Iglesia en este punto nos consta por lo menos desde San Hipólito, y es tan universal que San Agustín lo tomará como argumento para probar contra Pelagio la existencia del pecado original. También ellos tienen necesidad de purificarse, aunque no hayan cometido pecados personales. Así como al nacer de Adán han contraído la mancha original, así también, al renacer en Cristo, reciben la gracia que les permite entrar en la vida eterna.

Incapaces de provocar por sí mismos las disposiciones de que hemos hablado, aportan al bautismo, si no las disposiciones de sus padres, que pueden ser infieles, sí las de quienes les presentan al bautismo, o mejor, las de toda la comunidad de los santos y creyentes, cuya caridad les introduce en la comunión del Espíritu. En una palabra, es la santa madre Iglesia, para hablar como San Agustín, la que recibe a estos pequeñitos en su seno y les presta sus propios sentimientos. Reciben la salud, no por sus actos personales, sino por los actos de la Iglesia que les comunica su fe.

Fuera del caso de peligro de muerte inminente, no se les debe bautizar *contra la voluntad de sus padres*. El derecho natural, que confía el hijo a la tutela de sus padres, no debe ser violado ni siquiera para procurar a ese hijo la salvación. «Bautizar así a un niño contra la voluntad de sus padres sería tan contrario a la justicia natural como el bautizar contra su voluntad a uno que tuviera uso de razón» (III, q. 68, a. 10). A esto se añade un motivo de prudencia: bautizar

a un hijo de padres infieles contra la voluntad de éstos sería exponer al hijo a volver a la infidelidad bajo la presión de su medio familiar (cf. can. 750, §§ 1 y 2).

Pero cuando el niño comienza a disponer de sí mismo, en todo lo que es de derecho divino y de derecho natural, puede por su propia voluntad y a pesar de sus padres, hacerse bautizar, así como contraer matrimonio; y cualquiera tiene derecho a exhortarle e inducirle a recibir el bautismo. Y se advertirá que esta «edad de la razón» no espera a la mayoría de edad legal⁵.

3. El ministro.

El ministro ordinario del bautismo es el *sacerdote*. Mas, ¿por qué no se reserva la administración de este sacramento al *obispo*, sucesor de los apóstoles a los cuales fue dicho: enseñad y bautizad? ¿Y el *diácono*? ¿Y cómo justificar el bautismo conferido por un seglar?

En los primeros tiempos es el *obispo*, jefe de la comunidad cristiana, quien administra el bautismo. Así lo hacen los apóstoles (Act 2, 41). «Sin contar con el obispo no es lícito ni bautizar ni celebrar el ágape» (SAN IGNACIO, *A los esmirnitas*, VIII, 2). Todavía hoy, el bautismo solemne de los adultos se reserva regularmente al obispo (can. 744).

Pero los apóstoles no quieren dejarse absorber por las cargas pastorales con detrimento de su oficio misionero; se procuran ayuda. Así lo hizo San Pedro en Cesarea: «Mandó bautizarlos» (Act 10, 48). En Corinto San Pablo bautizó a lo sumo algunas personas (1 Cor 1, 17); el mismo Pablo había sido bautizado en Tarso por Ananías (Act 9, 18). Y las palabras de San Ignacio de Antioquía dan a entender que con autorización del obispo podían también otros administrar el bautismo. Cuando se multiplicaron las parroquias, sobre todo las iglesias rurales, el bautismo administrado por el sacerdote vino a ser práctica normal.

El sacerdocio, desdoblamiento del poder episcopal, confiere al presbítero el poder de bautizar: *Sacerdotem oportet offerre, baptizare...*; pero regularmente el derecho de hacerlo corresponde, en su territorio, al cura párroco. La administración del bautismo es un *acto de la jerarquía*. El bautismo, en efecto, nos incorpora a la Iglesia, y por ella nos introduce en el maravilloso organismo sacramental que va a conducirnos hasta la sagrada eucaristía; nos da el *derecho* de acercarnos a la mesa del Señor. Por consiguiente pertenece al sacerdote, que ha sido ordenado principalmente con el fin de consagrar la eucaristía, administrar el bautismo que tiene por

⁵ Aquí se puede plantear la cuestión: ¿es posible bautizar a un niño «en el seno de su madre»? Santo Tomás responde que no; pero se refiere al bautismo recibido por la madre y que justificaría al niño encerrado en su seno. Las técnicas modernas, que él ignoraba, permiten bautizar directamente al niño todavía «in utero». El médico o la comadrona deberán hacerlo si se teme que el niño muera en el curso de un parto difícil. Si el niño sobrevive y se duda de la validez del bautismo así conferido, se le volverá a bautizar bajo condición. Asimismo deberá bautizarse todo feto o embrión expulsado antes del término de la gestación y cuya muerte no es cierta.

finalidad conducir al fiel hasta ella. El cuerpo eucarístico es signo del cuerpo místico, sacramento de la unidad de la Iglesia; el bautizado es hijo de la Iglesia, nacido en su seno maternal: es al sacerdote, en su iglesia, a quien pertenece recibirle.

El *diácono* no ha recibido el mandato de bautizar; su función es la de «servir a las mesas» (Act 6, 2), asegurar el servicio material de la comunidad, pero también el de distribuir la sagrada eucaristía; teniendo así poder sobre el cuerpo eucarístico, lo tiene también sobre el místico. Ya el diácono Felipe bautiza (Act 8, 12 y 38). Los diáconos asisten al obispo en las épocas del bautismo solemne; todavía hoy, por una causa razonable, el diácono puede administrar el bautismo con autorización del cura párroco (can. 741).

¿Pero un *simple clérigo*? ¿y un *seglar*? En caso de necesidad pueden administrar el bautismo; y la razón principal de ese poder es que en el sacramento el ministro no obra por su propia virtud, sino que es un mero instrumento de la virtud de Cristo. El que bautiza no aporta más que su ministerio exterior; es Cristo quien bautiza interiormente, y puede servirse de cualquier instrumento para realizar cualquier obra. Obra Él solo; el hombre no es más que un instrumento. Es indudable que, normalmente, Cristo escoge instrumentos determinados, «especializados», consagrados. Pero, en caso de necesidad, su misericordia ha establecido que cualquier persona pueda administrar este sacramento, medio necesario de salvación: así no se frustrará la salvación de nadie por la imposibilidad de recibir el bautismo de manos de un sacerdote.

De manera que, en caso de necesidad extrema, puede bautizar cualquiera: un seglar, una mujer, aunque no estuvieren ellos bautizados, siempre que observen puntualmente el rito y tengan intención de hacer lo que hace la Iglesia. En el siglo III, San Cipriano sostuvo una gran controversia sobre este punto, con el papa San Esteban; el primero no admitía que el bautismo conferido por herejes pudiera ser válido. San Agustín fijó definitivamente la doctrina: el que bautiza, cualesquiera que sean su fe, su santidad y sus cualidades humanas y sobrenaturales, no es más que un instrumento por donde pasa la virtud de Cristo, que es el único que obra. Es preciso que no se vean frustrados los fieles que se dirigen a un ministro menos virtuoso y aun indigno. «Es Él [Cristo] quien bautiza — dice San Agustín comentando a San Juan —. ¿Bautiza Pedro? quien bautiza es Él. ¿Bautiza Pablo? quien bautiza es Él. ¿Bautiza Judas? quien bautiza es Él» (*In Iohan. Tr.*, VI, 7-8; cf. Ioh 3, 26).

El *padrino* tiene una doble función.

Antes del bautismo debe responder ante la Iglesia de las buenas disposiciones del candidato: garantía indispensable en una sociedad pagana. Si se trata de un niño, responder por él. Es, pues, necesario que el padrino sea cristiano, y cristiano practicante; deberán excluirse los herejes, incrédulos, excomulgados y pecadores públicos (divorciados que intentaron nuevas nupcias).

En el momento del bautismo debe recibir al neófito al salir éste de la fuente bautismal, o al menos tocarle físicamente durante

el acto sacramental. Después debe completar su instrucción, enseñarle las costumbres cristianas, la manera de vivir cristianamente, *conversatio christianae vitae*; obra de educación, necesaria después de la generación espiritual operada por el bautismo. La acción del padrino habrá de sumarse discretamente a la de los padres cristianos, y deberá suplirla si necesario fuere.

4. Sucedáneos del bautismo.

Los sacramentos, instrumentos elegidos por Cristo para ser medios de su gracia y de nuestra santificación, son medios escogidos, privilegiados, pero medios de los cuales, en rigor, puede prescindirse, y que pueden ser reemplazados por otras cosas. «Dios no está ligado por sus sacramentos»; puede producir la gracia Él mismo directamente en el alma, sin signo o mediante otros signos. ¿Hay *sucedáneos del bautismo* cuando se da imposibilidad de recibirlo?

La tradición cristiana tiene reconocidos dos: el martirio y el deseo del bautismo acompañado de una ardiente caridad; bautismo «de sangre» y bautismo «de deseo»⁶. La teología tiene que justificar esta tradición.

El efecto santificador del bautismo es causado por la pasión de Cristo, causa instrumental, y por la santísima Trinidad, causa principal, y más especialmente por el Espíritu Santo, a quien se atribuyen por apropiación los efectos de gracia. Estamos, pues, en presencia de un triple orden de causas: el agua, la pasión, el Espíritu Santo. Sin estar configurado *sacramentalmente* con la pasión por el bautismo de agua, uno puede estarlo *realmente* por el martirio y recibir de esta suerte la gracia de la pasión; y, de igual manera, sin esa configuración material se puede recibir esta gracia directamente del Espíritu Santo por la fe, el amor, la penitencia.

Por consiguiente ya se ve el papel de estos «sucedáneos» del bautismo que transportan al alma más allá de los signos para alcanzar directamente la realidad santa de la cual son signos. (Lo mismo se dirá de la «comunión espiritual», de la penitencia, etc.).

En cuanto al bautismo «de deseo», notaremos bien que no se trata de un simple deseo de recibir el bautismo — en este caso, todo catecúmeno se justificaría antes de recibir el bautismo —, sino de un movimiento ardiente de caridad bajo el soplo del Espíritu que excita en el alma la fe, el amor, el arrepentimiento y el impulso a la conversión. El bautismo «de sangre» es superior al bautismo «de espíritu»; efectivamente, en el martirio obran más directamente las causas principales del efecto saludable del bautismo: la pasión de Cristo y el Espíritu Santo. El sufrimiento y la muerte aceptados por amor identifican profundamente al mártir con Cristo en su pasión, y se da en el martirio una acción más intensa del Espíritu

⁶ Literalmente, bautismo «de soplo», *baptismus flaminis*, soplo del Espíritu Santo, o soplo ardiente de la caridad. Nosotros diríamos de buen grado «bautismo del espíritu» o «bautismo de fuego», para significar que se trata, como luego veremos, de algo muy distinto que un simple deseo de recibir el bautismo.

de amor que obra con un mayor fervor de dilección y de afecto: «Nadie tiene amor mayor que este de dar uno la vida por sus amigos» (Ioh 15, 13).

Verdaderos «bautismos», puesto que producen los efectos saludables de este sacramento, el bautismo de sangre y el bautismo de deseo no son *sacramentos*, ya que no son *signos*. No imprimen en el alma el carácter que constituye al neófito en miembro del cuerpo visible de Cristo y le permite tomar parte en el culto cristiano. No dispensan de recibir el bautismo de agua cuando esta recepción sea posible.

Apéndice: la circuncisión.

Los padres y teólogos consideran la circuncisión como una figura y un anuncio del bautismo; por ella, en efecto, los hijos de Abraham, padre de los creyentes, eran incorporados al pueblo de Dios, así como por el bautismo se incorpora el cristiano al pueblo nuevo, al Israel espiritual, la Iglesia. Como el bautismo, sacramento de la fe, este rito sensible era una profesión de la fe en el Mesías prometido a Abraham. Más que ningún otro, fue San AGUSTÍN quien puso en evidencia esta unidad de la fe de los «antiguos» y la nuestra: por una parte, fe en el Cristo que debía venir, morir y resucitar; por otra, fe en el Cristo que ya ha llegado, muerto y resucitado; por ambas partes, fe en el Cristo que habrá de venir nuevamente en la gloria (véanse, por ejemplo, entre muchos otros pasajes, *De nupt. et concup.*, l. II, 24; PL XLIV, 450).

Santo Tomás llega a decir que la circuncisión era un *sacramento* (ST III, q. 70, a. 1 ad 2); hay que entender aquí este término en el amplio sentido de signo sensible, figura de la gracia. La circuncisión confería gracia, con todos sus efectos — por consiguiente remitía el pecado original — pero de distinta manera que el bautismo. El bautismo confiere gracia por su virtud propia de instrumento de la pasión de Cristo. La circuncisión la confería, no por la virtud propia del rito, sino por la fe en la pasión futura, fe de que se hacía profesión al someterse a este rito — fe personal cuando se trataba de adultos, fe de los padres si el circuncidado era niño⁷. San Pablo dice expresamente que «Abraham recibió la circuncisión por *sello* (σφραγίς), (la misma palabra que designa el bautismo) de la justificación por la fe» (Rom 4, 11). Ahí se ve claramente la diferencia entre la justificación causada *ex opere operantis*, por la fe de la cual es signo la circuncisión, y la producida *ex opere operato*, por el bautismo, signo de la fe. Y aquí es donde principalmente se advertirá la admirable unidad de la economía de nuestra salvación, tan vivamente subrayada por San Agustín: no hay salvación sino por la fe en Cristo; la circuncisión, como el bautismo, es «sacramento de la fe».

⁷ Así, las hijas de los judíos se justificaban por la fe sola.

B. LA CONFIRMACIÓN

SACRAMENTO COMPLEMENTARIO DEL BAUTISMO

La existencia, al lado del bautismo, de otro rito de iniciación cristiana, complementario del primero, plantea al teólogo, como al historiador, problemas acerca de los cuales hay que decir siquiera unas breves palabras que serán la mejor introducción al estudio de este sacramento⁸.

1. La Escritura da a entender claramente la existencia de un doble rito.

Juan había anunciado que el Mesías bautizaría «en el Espíritu Santo y en el fuego» (Lc 3, 16; cf. Ioh 1, 33), y Jesús mismo había declarado que quien no renaciere «del agua y del espíritu» no podría entrar en el reino de Dios (Ioh 3, 5). Es indudable que el Espíritu Santo interviene en el bautismo del cristiano, así como apareció en el bautismo de Cristo mismo en aguas del Jordán (Mc 1, 10): el cristiano es bautizado en el nombre de las tres personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Por comparación con el bautismo de Juan, bautismo en el agua, el bautismo cristiano es un bautismo en el Espíritu y en el fuego: sólo el Espíritu de Dios puede, como el fuego, penetrar en las profundidades del alma para hacerla nacer de nuevo en un nacimiento divino (cf. Ioh 1, 13).

Sin embargo, Jesús había anunciado a sus apóstoles que les enviaría el Espíritu Santo; esta promesa se repite insistentemente en el discurso de la Cena (Ioh 14, 16, 17 y 26; 15, 26; 16, 7 y 8-13). Recordemos también los Hechos: «Les mandó no apartarse de Jerusalén, sino esperar la promesa del Padre, que de mí habéis escuchado (cf. Lc 24, 49): que Juan bautizó en agua, pero vosotros seréis bautizados en el Espíritu Santo... recibiréis la virtud del Espíritu Santo, que descenderá sobre vosotros, y seréis mis testigos» (Act 1, 4-8).

Ya es sabido cómo el Espíritu Santo vino sobre ellos «en el fuego» (Act 2, 1-4); desde ese momento está consumada la iniciación de los apóstoles; interiormente transformados, alcanzada por

⁸ Digamos ya, para prevenir una posible confusión, que aquí entendemos «iniciación» no en el sentido de una enseñanza aún rudimentaria destinada a ser un día completada (como se habla de *Iniciación Bíblica*, *Iniciación Teológica*...), sino, como la entienden los padres, del conjunto de ritos sacramentales que hacen del cristiano un hombre perfecto, «iniciados» en todos los «misterios». En este sentido, «iniciación» no se opone a «perfección»; la iniciación conduce a la perfección, y cuando la iniciación concluye es cuando se llega a ser perfecto. La iniciación del cristiano no concluirá, por tanto, sino cuando, mediante una nueva y más abundante efusión del Espíritu, la confirmación habrá hecho de él un hombre adulto en la vida espiritual, y digámoslo también, cuando habrá sido admitido a participar por la comunión eucarística en el cuerpo del Señor. De manera que «la iniciación cristiana forma un todo, e incluye los sacramentos del bautismo, confirmación y eucaristía». En esta iniciación, la confirmación constituye la segunda etapa (*Directoire pour la pastorale des sacrements*, n. 29 y 33).

ellos la plena madurez cristiana, son revestidos de *fortaleza*, y dan testimonio de la resurrección del Señor Jesús «con gran *poder*» (4, 31-33).

Cada cristiano deberá también recibir esta doble iniciación en el agua y en el Espíritu; tenemos testimonio de ello desde los primeros años de la Iglesia. En la época de la persecución que sigue a la muerte de San Esteban (hacia el año 36), los cristianos se dispersan «por las regiones de Judea y Samaria» (Act 8, 1). El diácono Felipe baja a una ciudad de Samaria y predica allí a Cristo (v 5): entonces, «cuando los apóstoles que estaban en Jerusalén oyeron cómo había recibido Samaria la palabra de Dios, enviaron allá a Pedro y a Juan, los cuales, bajando, oraron sobre ellos para que recibiesen el Espíritu Santo, pues aún no había venido sobre ninguno de ellos; sólo habían sido bautizados en el nombre del Señor Jesús» (vv 14-16). Así pues, el bautismo «en el nombre del Señor Jesús», administrado por un diácono, no basta en la iniciación cristiana; hace falta todavía que el bautizado «reciba el Espíritu Santo»; y esto depende de un rito especial, reservado a los apóstoles: la imposición de las manos.

Unos veinte años más tarde (hacia 53-56), al llegar Pablo a Éfeso, encuentra allí unos doce «discípulos» (19, 1-7). Y les pregunta: «¿Habéis recibido el Espíritu Santo al abrazar la fe?» Se refiere seguramente a la profesión de fe exigida en el bautismo. «Abrazar la fe» significa aquí ser bautizado (cf. 8, 13). Pero los «discípulos» jamás han oído hablar del Espíritu Santo, y Pablo se da cuenta de que no han recibido más que el bautismo de Juan. Se les bautiza, pues, «en el nombre del Señor», y Pablo mismo les impone las manos. El Espíritu desciende sobre ellos, y comienzan a hablar lenguas y profetizar. El episodio es muy significativo a nuestro propósito: junto al bautismo cristiano («en el nombre del Señor Jesús»), Pablo conoce también un rito de iniciación, la imposición de las manos para comunicar el Espíritu Santo, rito reservado exclusivamente a los apóstoles.

Debemos citar todavía Hebr 6, 4, donde se pueden distinguir los tres sacramentos de la iniciación cristiana: «los que han sido una vez *iluminados* (bautismo), han *gustado el don celestial* (eucaristía), y han sido hechos *partícipes del Espíritu Santo* (confirmación)...» (1 Cor 12, 13 no distingue tal vez con tanta claridad el bautismo y el don del Espíritu).

2. La antigüedad cristiana.

Entre la época apostólica y los primeros años del siglo III, en que la «confirmación» viene testificada de nuevo claramente, hay una «laguna abierta». Este silencio de siglo y medio es explicable: la confirmación, administrada inmediatamente después del bautismo, estaba íntimamente ligada a él; el uso cristiano no lo disociaba, y poco a poco sólo la reflexión teológica los ha distinguido.

La *tradición apostólica* de San Hipólito señala que, inmediatamente después del bautismo y al salir de la piscina, el sacerdote

unge a los neófitos con el óleo consagrado diciendo: «Yo te unjo con el óleo santo en el nombre de Jesucristo» (§ 21). Después — más tarde será en una capilla especial — el obispo les impone las manos invocando sobre ellos la gracia, y por fin hace sobre su frente la señal de la cruz (*consignación*). Todavía en el siglo III, Tertuliano y San Cipriano dan claro testimonio de la existencia, junto al bautismo, de esta imposición de las manos del obispo, por la cual el alma es iluminada por el Espíritu Santo; por este doble sacramento se hace el cristiano hijo de Dios. En 251, escribiendo el papa Cornelio a Fabio de Antioquía con motivo del cisma de Novaciano, señala que éste no ha recibido, estando enfermo, más que el bautismo por infusión. Después, una vez curado, no ha recibido lo que debe recibirse inmediatamente según el canon de la Iglesia: «no ha sido sellado por el obispo; no habiéndose sometido a este rito, ¿cómo ha de haber recibido el Espíritu Santo?» (en EUSEBIO, *Hist. Eccl.*, VI, 43, 15).

3. El rito.

Primitivamente, el rito de este segundo sacramento era la imposición de las manos (Act); así era observado en África (todavía en tiempo de San Agustín⁹), Galia (conc. de Arles, 314) y España (conc. de Elvira, 306); pero en oriente, y en Roma, al menos desde el tiempo de San Hipólito, era conocida la *consignación*, unción de crisma acompañada del signo de la cruz, distinta de la unción postbautismal. Desde el siglo V esa consignación vino a ser el rito esencial de la confirmación; así lo atestigua una carta del papa Inocencio I a Decencio, obispo de Gubbio (416).

Así, pues, el rito se ha transformado; a la imposición de manos se han añadido en primer lugar la unción y la signación; después, éstas han pasado a ser el rito esencial, suplantando a la imposición de las manos, reducida al grado de rito accesorio (cf. can. 780). Caso interesante de modificación profunda en el rito del sacramento, en que la Iglesia ha usado de la libertad que le dio Cristo para adaptar un signo expresivo al don del Espíritu que Él había prometido¹⁰. El uso de la Iglesia, *consuetudo Ecclesiae*, al cual Santo Tomás reconoce gran autoridad en materia sacramental, ha subsanado la indeterminación en que Cristo había dejado la materia de este sacramento. La unción de óleo, en efecto, como la imposición de las manos, es susceptible de significar la penetrante y dulce huella del Espíritu Santo en el alma, a la vez que, siendo el óleo alimento propio del fuego, recuerda el fuego que descendió sobre los apóstoles el día de Pentecostés (ST III, q. 72, a. 2 ad 1).

⁹ San AGUSTÍN alude a la unción, *In Epist. ad Parthos Tr.* III, 5; PL xxxv, 2000: *Unctio spiritalis ipse Spiritus sanctus est, cuius sacramentum est in unctione visibili.*

¹⁰ No hay por qué preguntar cuándo ha instituido Cristo la confirmación, pues, como nota Santo Tomás, instituyó este sacramento «no ya confiéndolo, sino prometiéndolo» (ST III, q. 72, a. 1). Es en la promesa del Espíritu donde hay que buscar la institución del sacramento.

4. El efecto propio del sacramento de la confirmación.

«Les imponían las manos y recibían el Espíritu Santo» (Act 8, 17; cf. 19, 6). La confirmación completa la obra de la iniciación cristiana «revistiendo del Espíritu Santo» la fe profesada en el bautismo (cf. TERTULIANO, *De praescr.* 36, 4). Los padres, que en la práctica apenas separaban bautismo y confirmación, insisten muy poco en el efecto propio del segundo sacramento. No obstante, puede notarse que hablan muy de grado acerca de un *don* del Espíritu Santo, y sobre un *signo* o *sello* espiritual que viene a consumir, *sellar*, la obra del bautismo.

El alma es iluminada por el Espíritu (TERTULIANO, *De resurr. carn.*, 8), santificada por el Espíritu santo e invisible (CIRILO DE JERUSALÉN, *Cat. Mystag.*, III, 3); mediante la oración y la imposición de las manos, el neófito recibe el Espíritu Santo, y el sello del Señor da término y perfección a su iniciación (CIPRIANO, *Ep.* LXXIII, 9). También San AMBROSIO habla del sello del Espíritu, *signaculum spirituale* (*De myst.* VII, 42; *De sacr.* III, 2, 8; VI, 2, 6 y 8).

¿Pero el bautismo no ha convertido ya al alma en un templo del Espíritu Santo? ¿No habita ya en el bautizado la Trinidad, en cuyo nombre ha sido bautizado? ¿Qué más añade la confirmación?

Los padres hablan aquí de una efusión nueva, de una mayor plenitud, semejante a la que se derramó sobre los apóstoles en Pentecostés, parecida a la efusión de los siete dones que colmó el alma del Mesías (Is 11, 2-3, que ya San HILARIO aplica al don del Espíritu Santo al alma, *In Matth.*, xv, 10; PL IX, 1007). Los apóstoles recibieron en Pentecostés la plenitud del Espíritu que dio término en ellos a la obra comenzada por Cristo y les hizo *testigos* de su resurrección: «Los apóstoles atestiguaban con gran *poder* la resurrección del Señor Jesús» (Act 4, 33; cf. 1, 8; 2, 32), y el *testimonio* puede llegar hasta el *martirio*; de igual suerte, el bautizado recibe por la confirmación el poder del Espíritu Santo (*Spiritus Sanctus ad robur*), que le hace capaz de confesar con valentía el nombre de Cristo (Concilio de Florencia, 1439, *Decreto para los armenios*, que repite las mismas expresiones de Santo Tomás). *Fortaleza* y *audacia* en el testimonio es lo que caracteriza al apóstol (Act 2, 49; 4, 13, 21 y 31; 28, 31). De modo que la confirmación es el sacramento de la virilidad cristiana: el bautismo había sido el signo eficaz del nacimiento a la vida espiritual, que hace del hombre un *niño* en la vida de la gracia; la confirmación lleva a cabo el crecimiento espiritual que hará del niño recién nacido un *adulto*, un hombre perfecto llegado a la plena estatura de Cristo (cf. Eph 4, 13). Efecto nuevo, don de una gracia especial, formalmente destinada al bautismo.

A esta actividad nueva del cristiano adulto corresponde un *carácter* nuevo, potencia espiritual que le habilita para cumplir los actos del perfecto hombre. El carácter bautismal confiere al cristiano el derecho y el poder de participar en el culto cristiano, sobre todo mediante la recepción de los sacramentos. El adulto no

se conforma con recibir pasivamente y vivir para sí mismo; se manifiesta públicamente, habla, obra y, si es necesario, combate en defensa de su propio bien. El cristiano confirmado no debe vivir únicamente para su salud personal; la confirmación le arma para el combate espiritual contra los enemigos de la fe. Está capacitado para proclamar públicamente con sus palabras y actos la fe de Cristo que ha profesado en el bautismo, y lo hace oficialmente (*quasi ex officio*, ST III, q. 72, a. 5 ad 2), en virtud de la obligación que le impone ese carácter. Y si el carácter sacramental está ordenado al culto cristiano, puede decirse que el carácter del confirmado le arma para defender las realidades sagradas que son objeto de ese culto.

Así, ha podido decirse que la confirmación es el sacramento de la Acción católica; de ella, en efecto, recibe el bautizado su «mandato» de militante.

De estas consideraciones puede deducirse la *necesidad de la confirmación*. Sin duda, ésta no es, como el bautismo, medio rigurosamente necesario para la salvación; pero, siendo plenitud y perfección del cristiano, le proporciona gracias inestimables, sin las cuales quedaría incompleto su desarrollo espiritual. No querer recibir el sacramento de la confirmación es, no solamente despreciar el don del Espíritu Santo, sino condenarse a permanecer en una especie de infantilismo espiritual; es privarse, por una culpable negligencia, de los auxilios necesarios en la lucha inevitable contra el mundo y contra Satán; es exponerse a quedar desarmado en el combate.

Es también privarse en la otra vida de la perfección de gloria a que cada uno está llamado. Y nótese hasta qué límites esta perspectiva escatológica puede ensanchar nuestra teología, recordándonos la gloriosa vocación del cristiano. Por eso Santo Tomás no duda en decir que en caso de peligro de muerte debe administrarse la confirmación incluso a los niños más pequeños, para que no se vean privados en la gloria de esta suprema perfección.

La costumbre primitiva era, como hemos visto, administrar la confirmación inmediatamente después del bautismo. Las iglesias orientales han conservado esta práctica, aun tratándose de niños. En la Iglesia latina se difiere la confirmación hasta el tiempo del uso de razón (can. 788); pero, normalmente, «la confirmación debiera recibirse antes que la eucaristía» (*Directrices de la pastoral de los sacramentos*, n.º 33).

El ministro ordinario de la confirmación es el obispo, sucesor de los apóstoles; a él están reservadas por derecho la iniciación cristiana y la admisión en la comunidad; a él también, con mayor razón, corresponde dar perfección y término a esa iniciación.

Sin embargo, el papa puede conceder a un simple sacerdote la facultad de administrar este sacramento sirviéndose del crisma consagrado por el obispo; todos los sacerdotes de rito oriental gozan de este privilegio. Una decisión bastante reciente ha concedido a todo sacerdote¹¹, incluso a los de rito latino, el derecho

¹¹ Más exactamente, al cura párroco para su parroquia. Cf. en «La Maison-Dieu», 9 (1947), 96-99, un comentario de dom L. BEAUDOUIN al decreto *Spiritus sancti munera*.

de conferir la confirmación en caso de peligro de muerte. Los sacerdotes no deberán descuidar el uso de esta facultad con los niños que morirían antes de haber recibido ese sacramento.

El rito actual de la confirmación es la unción con el santo crisma hecha sobre la frente, como para señalar abiertamente nuestro carácter cristiano, y para que ni el miedo ni la falsa vergüenza nos impidan confesar públicamente a Cristo (ST III, q. 72, a. 3). Esta unción va acompañada de un triple signo de la cruz, y de la fórmula: «Yo te sello con el signo de la cruz y te confirmo con el crisma de la salvación, en el nombre del Padre, etc.»

Según la interpretación auténtica, el rito primitivo de la confirmación, *la imposición de las manos*, hay que buscarlo, no en la imposición colectiva de las manos que da comienzo a la ceremonia, sino en el gesto del obispo al imponer la mano sobre la cabeza del confirmando, al mismo tiempo que le marca la frente con el santo crisma ¹².

BIBLIOGRAFÍA

1. Orígenes y tradición del bautismo.

Sobre la teología del bautismo en el Nuevo Testamento, además de las obras generales (PRAT, *Teología de San Pablo*, AMYOT, etc., léase:

- A. LEMONNYER, *Théologie du nouveau Testament*, «Bibl. cath. des sc. rel.», Bloud et Gay, París 1928, p. 104-110.
Del mismo autor, *Notre baptême d'après saint Paul*, Éd. de la Rev. des jeunes, París 1935.
- G. W. H. LAMPE, *The seal of the Spirit*, A Study in the Doctrine of Baptism and Confirmation in the New Testament and the Fathers, Londres 1951 (Según el autor, el bautismo en sí mismo importa la efusión del Espíritu. La confirmación está en relación directa con la actividad misionera de la Iglesia).
- W. F. FLEMINGTON, *The New Testament Doctrine of baptism*, S. P. C. K., Londres 1948.
- J. SCHNEIDER, *Die Taufe in Neuen Testament*, Kohlhammer, Stuttgart 1952.
- A. GRAIL, *La place du baptême dans la doctrine de saint Paul*, «La Vie spirituelle», junio 1950, p. 563-583 (exposición sencilla y precisa).
- H. SCHWARZMANN, *Zur Tauftheologie des hl. Paulus*, F. H. Kerle, Heidelberg, 1950.
- F. M. BRAUN, *Le baptême d'après le 4e évangile*, «Revue Thomiste» (1948) p. 347-393.

Sobre la teología del bautismo en los santos padres leer ante todo los textos mismos de SAN HIPÓLITO (*La Tradición Apostólica*), de SAN AMBROSIO DE MILÁN y de TERTULIANO (Col. «Sources chrétiennes», Éd. du Cerf, París) y los estudios siguientes:

- L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, De Boccard, París 1925. Cap. IX: *L'initiation chrétienne*, p. 309-360.

¹² El «suave cachete» que el obispo da al confirmado es un gesto paternal de afecto, una caricia que ha sustituido al beso que el pontífice daba primitivamente a aquel a quien acababa de bautizar y «consignar» (así HIPÓLITO, *Trad. Apost.*, 22).

- W. - M. BEDART, O. F. M., *The symbolism of the Baptismal Font in Early Christian Thought*, Univ. católica de Washington (doble simbolismo de las pilas bautismales que pretenden representar la tumba y el seno maternal).
- A. BENOIT, *Le baptême chrétien au second siècle*, PUF, París 1953 (obra muy seria de 242 páginas. Muestra que no parece que haya habido en el siglo II un desarrollo rectilíneo de la doctrina del bautismo. Hay solamente, según la literatura de esa época, una serie de corrientes doctrinales entre las cuales la doctrina paulina pasa inadvertida).
- AMALARIUS EPISCOPUS, *Opera liturgica*, edición preparada por I. M. Hanssen, tomo III, 1950 (buen instrumento de trabajo. Contiene la carta de Amalario a Carlomagno sobre los ritos del bautismo).
- A. ORBE, S. I., *Teología bautismal de Clemente Alejandrino, según Paed., I, 26, 3-27, 2. «Gregorianum»* (1955) 36, p. 410-448.
- En fin, sobre el punto particular de la participación del bautizado en el descenso a los infiernos: O. ROUSSEAU, *La descente aux enfers, fondement sotériologique du baptême chrétien*, en *Mélanges Lebreton* II, p. 273-297 («Rech. de sc. relig.» 1951).

2. Teología.

- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Los sacramentos: bautismo, confirmación y eucaristía*, ed. bilingüe de la *Suma Teológica*, con introducciones y notas, BAC, t. XIII, Madrid 1957.
- A. D'ALÈS, *De baptismo et confirmatione*, Beauchesne, París 1927 (esta obra sería carece sin embargo de las aportaciones del movimiento litúrgico posterior).
- A. D'ALÈS, *Baptême et confirmation*, Col. «Bibl. cath. des sc. rel.», Bloud et Gay, París 1927 (más asequible que la precedente).
- M. GARNIER, *La grâce de mon baptême*, Bonne Presse, París (meditación teológica).
- F. CUTTAZ, *Les effets du baptême*, Éd. du Cerf, París 1934.

La cuestión teológica de las relaciones entre bautismo y confirmación ha sido expuesta principalmente por un anglicano:

- GR. DIX, *The Theology of Confirmation in relation to Baptism*, Dacre Press, Londres 1946, 2ª 1948 (estudio serio, pero discutible su posición teológica).

Sobre las relaciones entre bautismo y eucaristía cf. L. BAUDUIN, *Baptême et Eucharistie*, «La Maison-Dieu» n. 6, p. 76 ss.

La cuestión del bautismo de los niños ha sido siempre muy discutida entre los luteranos y los reformados. Una contribución de K. BARTH ha suscitado en estos últimos tiempos nuevos estudios sobre este tema:

- J. JÉRÉMIAS, *Hat die Urkirche die Kindertaufe geübt?* Gotinga 2ª 1949 (estudio serio).
- C. H. RATSCHOW, G. BORNHAMM, A. DILSCHNEIDER, F. GRUENAGEL, *Was ist Taufe?* Eine Auseinandersetzung mit Karl Barth, 1951 (testimonio de la unanimidad del luteranismo con respecto al bautismo de los niños).
- O. CULLMANN, *Le baptême des enfants et la doctrine biblique du baptême*, Col. «Cahiers théol. de l'act. protestante», n. 19-20, Delachaux et Niestlé 1949 (partidario del bautismo de los niños, pone de relieve el carácter objetivo del bautismo y su relación a la Iglesia).
- J. LEENHARDT, *Le baptême chrétien, son origine, sa signification*, Col. «Cahiers théol. de l'act. protestant», n. 4, Delachaux et Niestlé 1944 (partidario moderado del bautismo de los niños).

Sacramentos de iniciación

Desde el punto de vista católico, consultar la visión de conjunto sobre la cuestión del bautismo de los niños, que expone J. HAMER, *Le baptême et la foi*, «Irenikon», 23 (1950), p. 387-406.

Sobre la suerte de los niños muertos sin bautismo, hemos citado ya:

CH. V. HÉRIS, *Le sort des enfants morts sans baptême*, «La Maison-Dieu», 10 (1947) 86-105, (es hasta el presente el mejor estudio sobre la cuestión), y ANTONIO LÓPEZ PALACIOS, *La suerte de los niños que mueren sin bautismo*, «Rev. Esp. de Teolog.», 14 (1954) 41-57.

Sobre el bautismo como incorporación a la Iglesia, leer la excelente relación de B. BOTTE, *Les rapports du baptisé avec la Communauté chrétienne*, «Questions liturg. et paroissiales», mayo-junio 1953, p. 115-126.

Sobre las interferencias de esta doctrina (el bautismo, incorporación a la Iglesia) con la cuestión ecuménica, cf.:

J. HAMER, *Le baptême et l'Eglise*, A propos des *Vestigia Ecclesiae*, «Irenikon», 25 (1952) 2, p. 142-164 y 3, p. 263-275.

L. RICHARD, *Une thèse fondamentale de l'oecuménisme: Le Baptême, incorporation visible à l'Eglise*, «Nouv. Rev. théol.» 74 (1952) mayo, p. 485-492.

Sobre el catecismo, la catequesis y, en general, toda la iniciación cristiana ver, además de estas obras, la bibliografía especial del capítulo siguiente.

Capítulo IX

LA EUCARISTÍA

por A. GRAIL y A. - M. ROGUET, O. P.

SUMARIO:	<u>Págs.</u>
I. LA REVELACIÓN DEL MISTERIO, por A. GRAIL, O. P.	405
1. Los textos	405
2. Los relatos de la institución	406
3. La doctrina de San Pablo	409
4. La doctrina del IV evangelio	409
5. Síntesis	411
II. DEL SIGNO A LA REALIDAD, por A. M. ROGUET, O. P.	411
1. El banquete y la celebración eucarística	412
El banquete	412
El pan	413
El vino	415
La celebración eucarística	416
2. El sacrificio	420
La presencia real	420
La transustanciación	423
El modo de presencia de Cristo en la eucaristía	425
Los accidentes eucarísticos	427
El sacrificio eucarístico	429
El sacrificio de la cruz	433
El sacrificio de la cena	434
El sacrificio de la misa	435
3. El sacrificio de la unidad	436
El sacrificio de la Iglesia	438
Eucaristía y retorno de Cristo	440
El sacramento por excelencia	441
REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS	442
BIBLIOGRAFÍA	473

I. LA REVELACIÓN DEL MISTERIO

1. Los textos.

La liturgia y la predicación cristiana han reconocido y aprovechado en el antiguo Testamento algunos prenuncios del misterio eucarístico: el sacrificio de Melquisedec (Gen 14, 18-20), el oráculo

de Malaquías que profetiza el fin de las víctimas del templo y el advenimiento de una oblación pura, ofrecida a Dios en todo el universo (Mal 1, 10-11), y muchos otros pasajes. Pero todo esto no son más que lejanos anuncios o figuras.

Sólo en el Nuevo Testamento hallamos la revelación explícita. El documento más antiguo es la primera Epístola a los Corintios, escrita hacia el año 56-57. Como es costumbre en los escritos de San Pablo, la respuesta a cuestiones concretas ocasionales lleva de la mano una enseñanza doctrinal. Para prohibir la participación en los banquetes sacrificiales paganos, Pablo arguye con el banquete cristiano (10, 16-22). Para reprimir los abusos en la celebración de la cena, toma como principios de solución las circunstancias de la institución (11, 26-32). En ninguna otra parte trata Pablo de este tema.

En los evangelios sinópticos se halla solamente el relato de la institución en la última cena (Mt 26, 26-29; Mc 14, 22-25; Lc 21, 15-20). La fracción del pan, en el episodio de los discípulos de Emaús, no puede, en efecto, considerarse eucarística. La tradición en favor de una interpretación eucarística no es antigua ni unánime, y sería muy extraño que Jesús hubiera celebrado la eucaristía con unos discípulos que no habían asistido a la cena.

El evangelista San Juan no da relato alguno de la institución; recoge, por el contrario, un discurso de Jesús que anuncia este sacramento.

En los Hechos no encontramos ningún recuerdo de la institución, ninguna exposición doctrinal ni descripción alguna del rito; sólo algunas alusiones a su celebración, y no muy claras. Ello es tanto más extraño cuanto que la práctica de los ritos de iniciación (bautismo y donación del Espíritu) ocupan un destacado lugar. La fórmula literaria que puede equivaler al rito eucarístico de la «fracción del pan» (2, 42 y 43-46; 20, 7-11; Lc 24, 35). La existencia del rito parece segura en Tróade (20, 7): Pablo celebra una reunión de comunidad, que tiene por objeto «partir el pan»; el discurso del Apóstol parece secundario, y no se trata de una comida. Incluso entendidos así estos textos de los Hechos, no pasarían de darnos el simple hecho de la celebración.

Entre otros escritos del nuevo Testamento basta citar la Epístola a los Hebreos (13, 9-10), donde comúnmente se reconoce una alusión a la eucaristía.

Esencialmente: cuatro relatos de la institución, fragmentos ocasionales de doctrina en la Epístola primera a los Corintios y el discurso de la promesa en el cuarto evangelio.

2. Los relatos de la institución.

Como los demás fragmentos de la catequesis primitiva, los relatos de la institución ofrecen numerosas divergencias entre sí. Ciertamente, se armonizan en el cuadro general: fue «por la tarde», «en la noche en que fue entregado». Los sinópticos presentan y describen esta última cena como una comida pascual. Pablo omite este recuerdo,

pues su intención no lo exigía. Las fórmulas pronunciadas sobre el pan y el vino son sustancialmente idénticas. Finalmente, los sinópticos, aunque en distinto lugar, recogen la declaración escatológica: «Yo os digo que no beberé más de este fruto de la vid hasta el día en que lo beba con vosotros nuevo en el reino de mi Padre» (Mt 26, 29).

Un análisis de los relatos de Marcos y Mateo muestra semejanzas más estrechas todavía entre ambos. Si hay dependencia literaria, Mateo — el griego es posterior — amplifica la fórmula pronunciada sobre el cáliz, añadiendo: «para remisión de los pecados», «logion» que solamente ahí se encuentra.

Los relatos de Lucas y Pablo se distinguen de los primeros por varios rasgos. Así, el valor redentor de la muerte de Jesús es evocado ya en la fórmula pronunciada sobre el pan; el cáliz se distribuye después de la cena, con palabras especiales en que la alianza es calificada de «nueva». La nota esencial es la orden de reiteración puesta en labios de Jesús. Ciertamente es el eco de una misma catequesis. En efecto, nada obliga a admitir dependencia literaria de Lucas respecto de Pablo. Hay otras fuentes, y ha debido servirse del texto de Marcos. Así puede explicarse su difícil redacción, origen de la complejidad de su tradición textual.

De todos modos, podemos agrupar los relatos de dos en dos. Atestiguan dos formas diferentes de la catequesis, formas que parecen independientes la una de la otra. Ahora bien, la enseñanza es idéntica en el fondo, nos proporciona los mismos elementos.

Elementos materiales en primer lugar: el pan y el vino. El pan empleado en la cena pascual debió ser pan ázimo. Sin embargo, las cuatro recensiones emplean sencillamente el término genérico *ἄρτος*, tal vez por influencia de la práctica cultural primitiva. El vino sólo es nombrado en el «logion» escatológico. Pero sabemos que en la cena pascual todas las copas lo contenían mezclado con un poco de agua. Por lo demás, la práctica de la consagración de agua sola, limitada a grupos restringidos y a círculos heréticos, se apoyaba más en prejuicios ascéticos que en la Escritura. Así pues, son dos alimentos básicos los que nuestro Señor toma como símbolos del alimento espiritual por esencia dado a sus discípulos.

La insistencia sobre esta función de refección está indicada incluso por las palabras: «Comed» (Mt 26, 26), «Bebed» (26, 27), «y bebieron todos» (Mc 14, 23). Se trata verdaderamente de una comida.

Las palabras del Señor nos indican qué es lo que así se da en comida y bebida: su cuerpo y su sangre. En los medios liberales y protestantes no se ha querido admitir, durante mucho tiempo, el sentido realista de estas fórmulas. Desde hace cincuenta años, este sentido ha sido reconocido cada vez más, en primer lugar en Pablo, y después paulatinamente en los sinópticos, sin perjuicio de hacer del Apóstol el autor de la transformación de una comida conmemorativa en sacramento de presencia. Las teorías que tratan de explicar esta evolución se han sucedido rápidamente y en número muy considerable. A través de ellas, se ha puesto en claro nueva-

mente un hecho que los exegetas católicos siempre sostuvieron: la imposibilidad de dar a estas fórmulas un sentido simbólico coherente.

Atribuir al rabino Pablo una contaminación de sincretismo, de las religiones de misterios, es una candidez. La mentalidad religiosa del Apóstol es garantía segura de lo contrario. En la exhortación dirigida a la Iglesia de Corinto debería haber recordado el rito celebrado y la significación dada a éste en todas partes.

Era el rito del cuerpo y de la sangre de Cristo, pero de un Cristo crucificado. En todas las narraciones de la institución se establece un vínculo entre este cuerpo y sangre y el sacrificio de la cruz.

Lucas, a la fórmula pronunciada sobre el pan, añade: «que es entregado por vosotros» (2I, 19); y Pablo: «que se da por vosotros» (II, 24).

Las fórmulas pronunciadas sobre el cáliz son todavía más explícitas: «que será derramada por muchos para remisión de los pecados» (Mt 26, 28); «que es derramada por muchos» (Mc 14, 23); «que es derramada por vosotros» (Lc 2I, 20).

Por tanto, lo que se distribuye es la víctima de la cruz. Toda la catequesis pone en labios de Cristo la identificación de la comida y bebida ofrecidas con el cuerpo y la sangre inmolados en el Calvario.

Este carácter sacrificial de la cruz, y de la eucaristía viene subrayado por la relación establecida con el fin de la alianza mosaica. Y esto en los cuatro relatos. Se alude aquí directamente a Ex 24, 4-8. En los dos casos, la sangre derramada, sangre purificadora, es sangre de un sacrificio. La nueva alianza se consuma, como la antigua, con este rito. Clasificados así los distintos elementos de la cena, las dos fórmulas constituyen una especie de representación, «misteriosa» y real a la vez, del Calvario.

Esta representación, que termina con la manducación sacramental de la víctima realmente presente, constituye la eucaristía en forma de comida sacrificial. Comida que debe ser renovada. El precepto de reiteración se halla en Lucas (2I, 19) y sobre todo en Pablo, donde se repite en ambas fórmulas. Es, a la vez, memorial de la muerte y anuncio de la segunda venida: «Cuántas veces comáis este pan y bebáis este cáliz, anunciáis la muerte del Señor hasta que Él venga» (II, 26).

Por consiguiente, en estos relatos encontramos todos los elementos de la eucaristía católica: alimentos materiales, los más simples, los más comunes, se convierten misteriosamente, por las palabras de Cristo, en su cuerpo y su sangre inmolados. Son dados en comida y bebida a todos los que se acercan, recordándoles la muerte redentora hasta la segunda venida del Señor.

Los efectos espirituales de esta comida no se indican en los sinópticos. Los encontraremos en San Pablo.

3. La doctrina de Pablo.

El Apóstol solamente describe, en efecto, la institución. Aunque no expone por sí mismo una enseñanza eucarística, el recuerdo de una doctrina conocida nos proporciona diversos rasgos de su pensamiento. Es siempre en el mismo contexto de 1 Cor 10-11.

En 10, 1-6 sólo hace una alusión a la eucaristía, vinculándola figurativamente al bautismo. En 10, 14-22, queriendo demostrar que la participación en los banquetes sacrificiales paganos es un acto de idolatría, arguye por la analogía que existe entre esta comida y la cena: «Huid la idolatría... El cáliz de bendición que bendecimos, ¿no es la comunión de la sangre de Cristo? Y el pan que partimos, ¿no es la comunión del cuerpo de Cristo? Porque el pan es uno, somos muchos un solo cuerpo, pues todos participamos de ese único pan».

Este texto, valiosísimo para la interpretación realista de la eucaristía paulina, resume en pocas palabras los efectos de la misma: «la entrada en comunión con Cristo, y entre nosotros, por la participación del cuerpo y sangre de Cristo» (ALLO., *Com. 1 Cor 2, 39*). Y también aquí son claramente distinguidos los dos elementos representativos de la pasión; como el contexto trata únicamente de comida sacrificial, la eucaristía aparece como nuestra común participación, por la manducación de la víctima, en el sacrificio de la cruz.

También se indica este carácter sacrificial en el cap. 11, 26: «anunciáis la muerte del Señor...» Esta dignidad de la víctima del sacrificio exige las disposiciones internas de que habla Pablo en 27-34. El que comulga indignamente se hace culpable y reo de juicio. De ahí la necesidad de una buena conciencia y de un examen serio de sí mismo. El Apóstol llega incluso a evocar las enfermedades y la muerte, que él considera como castigos temporales de un mal uso de la eucaristía.

Así pues, para Pablo este doble rito del pan y del vino eucarísticos se relaciona íntimamente con la muerte de Cristo. Es un recuerdo y un anuncio de ella, pero con un realismo pleno: la víctima inmolada está realmente presente. Lo que se come en esta comida sacrificial es precisamente esa víctima. Entramos en comunicación con ella mediante esta manducación, que establece así entre nosotros el más sagrado de los vínculos. Por eso debemos acercarnos a ella con conciencia pura, bajo pena de un severo juicio.

Estaba reservado a Juan describirnos más explícitamente todavía los efectos de esta comunión.

4. La doctrina del cuarto evangelio.

Es un hecho que Juan no ha relatado la institución de la eucaristía. Se han propuesto muchas explicaciones de esta omisión. Algunas son insostenibles: laguna fortuita en el manuscrito original, o disciplina del arcano. Otras ofrecen más probabilidad: preocupación por no repetir lo narrado por los sinópticos, o exposición completa de la materia en el discurso de la promesa. El cuarto evan-

gelio, más alejado de las necesidades de la catequesis, se preocupa preferentemente de la síntesis doctrinal.

Por el contrario, es el único que relata la promesa. En el capítulo 6, después de la multiplicación de los panes (1-13), cuya narración se halla con ligeras variantes en los sinópticos, nuestro Señor se retira al monte (15), y luego, caminando sobre las aguas, se reúne con sus discípulos. Las turbas vuelven a encontrarle al día siguiente. Juan sitúa aquí un largo discurso del Maestro (26-66). Discurso complejo, pero en el que fácilmente pueden distinguirse dos partes. En la primera, Jesús se presenta como pan de vida (26-49), mas no parece exigir sino una manducación por la fe. En cuanto a la segunda, después de muchas fluctuaciones, todos los autores católicos contemporáneos admiten su sentido directamente eucarístico.

No hay desarrollo lógico, a la manera de una tesis, sino enunciados sucesivos. Todo gira en torno a una sola idea: la asimilación del cuerpo y sangre de Cristo, causa de la vida eterna. Es el tema joánico por excelencia de la vida, ligada esta vez a una acción instrumental.

En este corto pasaje (50-59) la expresión realista: «comer su carne» se repite cuatro veces: «Si no coméis la carne del Hijo del hombre y no bebéis su sangre, no tendréis vida en vosotros» (53; 52, 54 y 56), sin contar «el que me come» (57) y la fórmula: «Mi carne es verdadera comida y mi sangre es verdadera bebida» (55).

Esta fórmula, «comer la carne», no se encuentra en la primera parte del discurso. Se trata en ella de «venir a Él», de «creer en Él». La identificación del «pan de vida» con su carne y su sangre todavía no se ha hecho. Es ahora cuando se hace, en la segunda parte, y aparece en primer plano. El verbo empleado *τρῶγειν* significa literalmente «devorar». En el mundo judío no se conoce ningún uso metafórico de la expresión «beber la sangre». En cuanto a «comer la carne», si bien significa a veces «injuriar a alguien, calumniarle», es evidente que este sentido no conviene al contexto en modo alguno. Además, la gravedad de la obligación: «no tendréis vida en vosotros» (52) sería imposible entenderla de un símbolo. Por otra parte, los judíos no se equivocaron, y entendieron la palabra de Jesús en su más inmediato sentido realista.

Se trata, por consiguiente, de una manducación real. Pero no se indica, al menos formalmente, el modo en que esta carne y esta sangre van a sernos dadas. La multiplicación de los panes y la fórmula «pan de vida», sin embargo, lo sugieren, sin que pueda verse aquí la enseñanza explícita del rito sacramental del pan y del vino.

Por esta manducación se realiza la unión con Cristo: «El que come mi carne y bebe mi sangre está en mí y yo en él» (56). Es una unión vivificante, puesto que es participación de la vida que mora en el Padre, que anima a Jesús y llega hasta nosotros a través de Él: «Así como me envió mi Padre viviente, y vivo yo por mi Padre, así también el que me coma vivirá por mí» (57). Es, por tanto, vida eterna, prenda segura también de resurrección en el último

día (54 y 58). Es la inmersión en el torrente de vida divina que, transformando almas y cuerpos, retorna a su principio.

A pesar de la mínima insistencia de Juan en el aspecto redentor, esta carne dada en alimento se relaciona con la pasión. Puede reconocerse esta relación en 51 b. Ciertamente, la tradición textual de este versículo es enmarañada, pero debe retenerse la lectura más atestiguada: «el pan que yo daré es mi carne para salud del mundo». Se reúnen aquí las fórmulas de la institución y su carácter sacrificial.

La doctrina joánica de la eucaristía es, pues, ante todo la doctrina de los efectos que ésta obra en el hombre; y, por consiguiente, es la doctrina de su necesidad. De ahí se desprende el realismo de la presencia. Se hace una breve alusión al carácter sacrificial, y apenas se anuncia la realización práctica bajo las especies de pan y de vino.

5. Síntesis.

Tomada en conjunto la revelación neotestamentaria, parece justo concluir que la eucaristía aparece ya en ella con todos los elementos que hoy le reconocemos. Se trata, ciertamente, de una revelación concreta del misterio; todavía no existe la formulación en términos abstractos. Ésta irá elaborándose lentamente.

La eucaristía aparece como un medio escogido por Jesús para comunicarnos la vida divina que descende del Padre, reside en Él y se nos concede por su muerte redentora. Reproduce para nosotros esta muerte, hace presente la víctima. En un banquete sacrificial nos unimos todos. Por eso es la eucaristía símbolo y vínculo del cuerpo místico.

Sacramento de la vida eterna, de la vida divina comunicada a nosotros por el sacrificio de la cruz, la eucaristía es el sacramento vivo de este sacrificio. Como tal, fue instituido en la cena. Debe ser reproducido hasta el fin de los tiempos como predicación por excelencia de la muerte del Señor. Así, la eucaristía prepara el banquete escatológico del reino. Es la prefiguración del festín mesiánico en que Dios será directamente nuestro alimento.

II. DEL SIGNO A LA REALIDAD

Si es verdad que los sacramentos realizan lo que significan, también es cierto que significan lo que contienen y que, para penetrar el misterio, es necesario, ante todo, considerar los signos humanos que lo envuelven más para revelarlo que para ocultarlo. Para estudiar un sacramento no constituye el método apropiado intentar *a priori* determinar su esencia y justificar después los ritos que le acompañan por las conveniencias de una piedad y de un simbolismo, sobreañadidos.

Vamos, pues, a considerar la eucaristía tal como se celebra, y, partiendo de sus signos, penetraremos en sus profundidades.

Así seguiremos un orden acorde con una de las estructuras teológicas más luminosas. Del *sacramentum tantum* (el signo accesible a todos) pasaremos a la *res et sacramentum* (realidad contenida inmediatamente bajo el signo), para llegar cuanto sea posible hasta la *res tantum* (el misterio último). Dividiremos, pues, este estudio en tres partes: 1. El banquete y la celebración eucarística. - 2. El sacrificio. - 3. El misterio de la unidad.

1. El banquete y la celebración eucarística.

El banquete.

El que asiste — creyente o no — a la celebración de la eucaristía, desde el primer momento verá en ella un banquete. Sobre una mesa recubierta de paños, adornada con candelabros, el celebrante, con un pan y una copa de vino, repite las palabras y gestos de Cristo en la cena, último banquete, en que dio este mandato: «Haced esto en memoria mía» (Lc 22, 19; 1 Cor 11, 24; anáfora de San Basilio; anáfora de San Juan evangelista) y también: «Cuántas veces hagáis esto, hacedlo en memoria mía» (Canon romano; cf. 1 Cor 11, 25).

Desde el primer momento también, la majestad de la mesa, las vestiduras hieráticas del sacerdote, indican que se trata de un banquete conmemorativo y sagrado, impregnado de simbolismo. Puesto que el celebrante ha repetido los gestos y palabras de Cristo en primera persona, se trata de un banquete con Cristo.

Ahora nos damos cuenta de la importancia que Cristo, durante su vida terrena, concedió a los banquetes; cómo hizo de ellos uno de los indicios más elocuentes de su identificación con la condición humana; cómo ha vinculado a ellos importantes enseñanzas; cómo la mayor parte de sus apariciones, después de la resurrección, se han iniciado o han concluido con una comida; cómo ha señalado el valor escatológico de sus convites terrenos ¹.

La comida es, por sí misma, una de las acciones humanas más ricas en significación. No solamente obra una refección necesaria para la vida, que nos proporciona deleite y plenitud; no sólo nos religa a las fuerzas elementales de la naturaleza y nos beneficia con los recursos vivificantes de la creación puestas a nuestro servicio; el acto de comer y beber, esencial al banquete, no agota completamente su definición, pues los animales comen y se alimentan, y no se puede hablar en sentido propio de sus «banquetes». El banquete es también, en efecto, una ceremonia familiar, un rito comunitario. Todo convite es una comunión porque, al repartirse los mismos manjares, los corvidados establecen una íntima unión de espíritus y corazones; no hay fiesta que no incluya un convite; una comida facilita cualquier acuerdo, o a lo menos, no hay conclusión de un acuerdo que no se celebre con un convite. No es tan ridículo

¹ Acerca de este tema, que es inagotable, véase sobre todo Y. DE MONTCHEUIL *L'Eucharistie dans le nouveau Testament*, «Mélanges théologiques», Paris 1946, p. 23-48 y J. DANIELOU, *Les repas de la Bible et leur signification*, «La Maison-Dieu», 18 (1940), 7-53.

hablar del «calor comunicativo de los banquetes»... La comida es «materia» de la eucaristía, soporte físico del signo sacramental y hasta un bosquejo de este último. Por el hecho de que la eucaristía se celebra a modo de convite, ya se vislumbra que es un misterio de refección, de deleite, de fervor, de vida, de unión fraterna.

El pan.

En sus dos sacramentos más importantes — bautismo y eucaristía — Cristo ha determinado los elementos precisos del signo sacramental: un lavatorio de agua, una comida de pan y vino.

El pan es el alimento fundamental del hombre, al cual proporciona fuerza y valor². Además, después del pecado, ese alimento lo gana el hombre con el sudor de su frente y ha venido a ser el signo de su penitencia. Dios, sin embargo, favoreció al pueblo elegido mientras caminaba por el desierto, dándole un pan bajado del cielo (Ps 77, 24) que tenía los más variados sabores (Sap 16, 20 y 21).

El pan eucarístico es pan de trigo necesariamente (CIC can. 815, § 1), pues es el más común, el más alimenticio, el que más perfectamente realiza la noción de pan. ¿No se comparó Cristo a un grano de trigo que no da fruto sino a condición de caer en tierra y morir?³.

El simbolismo del pan ha sido desarrollado por los padres, que han señalado que el pan (así como también el vino) está formado de una multitud de granos triturados y reducidos a la unidad⁴. Algunos incluso han visto una significación alegórica en el agua que une la masa, y en el fuego que la cuece. Cualesquiera que sean los grandes nombres que patrocinan tales catequesis, hay que decir que su valor es escaso y que no tienen alcance verdaderamente sacramental. Se trata de alegorías pedagógicas que analizan ingeniosamente las condiciones naturales de la elaboración del pan.

Lo mismo hay que decir de toda una fenomenología del pan, a la cual se entrega la catequesis moderna. El pan representaría toda la vida del hombre (el «sustento», «el pan nuestro de cada día dánosle hoy»); no llega a obtenerse sino por la colaboración de una multitud, etc. Estos sentidos humanos que las paraliturgias y la predicación desarrollan y comentan muy de grado, no son falsos; son ingeniosos, y acaso no son extraños al plan divino. Pero los padres no los conocen, y en la liturgia no hay señal alguna de ellos. La procesión de la ofrenda, que se practicó durante muchos siglos

² Cf., por ejemplo, Ps 103, 15: «el pan que sustenta la vida del hombre»; Gen 18, 5 (Abraham a sus divinos visitantes: «os traeré un bocado de pan y os confortaré») y sobre todo el episodio de Elías en el desierto (1 Reg 19, 3-8) que es una figura de la eucaristía (Oficio del *Corpus Christi*, R. III).

³ Cf. SAN AGUSTÍN, *Tract. in Io.*, 51, 9, sobre Ioh 12, 24, que debe encuadrarse en todo su contexto, y no aislarlo, como muchas veces se hace, reduciéndolo a un precepto ascético.

⁴ Cf. SAN AGUSTÍN, *Tract. in Io.*, 26 (Oficio del *Corpus Christi*, lecc. VII). Cf. ya la famosa oración de la DIDAKHÉ, IX, 4: «Como este fragmento estaba disperso sobre los montes y reunido se hizo uno, así sea reunida tu Iglesia de los confines de la tierra en tu reino». No parece que el «pan único» que hace nuestra unidad según 1 Cor 10, 17, la realice a causa de esta unificación de los granos en una sola masa, sino más bien porque San Pablo ve directamente en este pan el cuerpo de Cristo, principio de nuestra unidad.

en Roma, la «gran entrada» de los orientales, nuestro actual ofertorio, tienen solamente el sentido de una preparación de los dones y una declaración anticipada de la única ofrenda que realmente interesa, la del sacrificio de Cristo ⁵.

El pan, materia de la eucaristía, no es un signo natural cuya significación profunda se descubra completamente mediante un análisis racional. Si así fuera, la misa podría reducirse a una meditación delante de un trozo de pan ordinario. Los signos sacramentales son signos institucionales, escogidos por Cristo, y cuya plena significación sólo a los ojos de la fe se revela. Este *sacramentum tantum* (pan y vino consagrados) no significa la *res tantum* (unidad de la Iglesia) a no ser por medio — un medio de significación y eficiencia — de la *res et sacramentum* (el sacramento de Jesucristo reproducido bajo las especies de pan y vino por la fórmula consagrante ⁶).

Más que en la significación natural del pan es útil profundizar en la significación de las figuras bíblicas de la eucaristía: el maná, tomado por el propio Cristo como punto de comparación en el sermón del pan de vida; el pan de Elías; el sacrificio de Melquisedec ⁷.

El pan de trigo puede ser fermentado o ázimo; en ambos casos se trata de verdadero pan, y la consagración será válida. Sin embargo, cada sacerdote en concreto no puede emplear lícitamente más que uno u otro, según su rito (concilio de Florencia, *Decreto para los griegos*, Dz 692; CIC, can. 816).

El banquete pascual requería el uso de pan ázimo (Ex 12, 15-20); tanto que «fiesta de los ázimos» y «día de los ázimos» son sinónimos de fiesta pascual (Lev 23, 6; Mt 26, 17; 1 Cor 5, 8). Sin embargo, no es seguro que Jesús haya celebrado la cena con pan ázimo. Durante los diez primeros siglos, aproximadamente, de la Iglesia romana, la costumbre de los fieles de llevar al altar los panes hechos en casa, supone el uso habitual, si no exclusivo, de pan fermentado. Es posible que la introducción del pan ázimo haya hecho desaparecer el rito de la ofrenda en especie (dando paso al rito de la colecta u ofrenda en metálico).

Es indudable también que el rito de la fracción del pan ha perdido importancia, reduciéndose al vestigio que subsiste hoy en la misa romana, porque el uso de pan ázimo permite hacer previamente «partículas» redondas y ligeras para la comunión de los fieles.

El pan ázimo evoca la Pascua, y San Pablo (epístola del día de resurrección) ha subrayado su simbolismo de pureza y sinceridad ⁸. En todo caso, el uso del pan ázimo ofrece muchas ventajas prácticas para la conservación y distribución de la eucaristía.

⁵ Cf. PAUL BAYART, *Au sujet de l'Offertoire*, en *La messe et sa catéchèse*, p. 304-311. Véase también nuestra *Note sur le problème de l'offertoire*, en *La Messe, approches du mystère*, 41-44.

⁶ Cf. M. DE LA TAILLE, *Mysterium fidei*, elucidatio 42.

⁷ Cf. J. DANIELOU, *Bible et Liturgie*, cap. IX.

⁸ Se podría confirmar este simbolismo a contrario, por los textos en que «levadura» es signo de desabrimiento, de maldad: Mt 16, 6; cf. 1 Cor 5, 8. Pero la levadura es también símbolo del progreso del reino de Dios: Mt 12, 33.

Los griegos sostienen que el pan «fermentado» es más noble que el ázimo que, para ellos, es un pan «inerte y sin alma»⁹, poco apropiado para significar el alimento de la inmortalidad y la prenda de la resurrección¹⁰.

El vino.

La eucaristía no es solamente el sacramento del pan, sino también el sacramento del vino. Está prohibido consagrar uno sin el otro (CIC, can. 817). Esta duplicidad de materia ha podido dar pie a una objeción previa, en nombre de una teología sacramental, basada en el bautismo (cf. ST, III, q. 73, a. 2, obj. 3); pero la respuesta es fácil; toda verdadera comida se compone al menos de dos elementos: el alimento sólido y la bebida. La eucaristía, por ser el sacramento de la perfecta refección espiritual, habrá también de constar de dos elementos: el pan y el vino. El Señor, en la última cena, después de haber consagrado y repartido el pan, consagró la copa de vino, e hizo beber de ella a todos los presentes. Ya el sacrificio de Melquisedec había sido una ofrenda de pan y vino (Gen 14, 18). Las mismas razones de conveniencia que valen para el pan, valen para el vino: es la más común y la más perfecta de las bebidas; el vino alegra el corazón del hombre (Ps 103, 15; Eccli 31, 35).

La mistagogia bíblica del vino y de la vid es acaso más rica todavía que la del pan y el trigo. Si la aparición del pan parece ligada al castigo del pecado original, la de la vid y el vino está en conexión con la primera alianza de Dios con la humanidad, después de la primera redención. Como ha escrito acertadamente dom GREA: «El vino ha sido dado al hombre después de la gran devastación del diluvio, como consuelo y esperanza; y Noé, en su misteriosa embriaguez, prefiguraba las divinas locuras de la Pasión — objeto de los insultos de la impiedad —, el sueño de la muerte en la cruz y el despertar de la resurrección» (*La sainte liturgie*, I, 11, cap. 3, § 2).

La Biblia llama al vino «sangre de la vid» (Gen 49, 11; Deut 32, 14)¹¹. La viña cultivada y amorosamente cuidada por Dios representa su pueblo elegido (por ejemplo, Jer 2, 21, y sobre todo Is 5, 1-7 y Ps 79, 9-19). En muchas parábolas representa el reino de Dios (Mt 20, 1-16; 21, 28-31 y especialmente 33-41 y lugares paralelos). Evocará más exactamente aún el misterio de la Iglesia, de la comu-

⁹ Cf. CORBLET, *Histoire de l'Eucharistie*, I, 161.

¹⁰ Es inútil entretenerse en esta cuestión sumamente embrollada y, en resumidas cuentas, de poca importancia (cf. DTC, art. *Azyme*; CORBLET, o. c., I, l. IV, cap. 1, art. 3). La polémica antilatina, a partir de Miguel Cerulario, ha opuesto dos disciplinas que, durante siglos, han parecido sin duda, y con razón, simple cuestión de tradición local y de comodidad práctica, que no comprometía ni el dogma ni la fidelidad a la institución evangélica. Incluso si, como creemos, Jesús al celebrar la cena ha seguido el rito pascual, es muy posible que la interdicción de la levadura, tan formal en el Éxodo, no haya conservado en su época tanto rigor. Así, la comida pascual se tomaba recostado, mientras que la primera Pascua se había comido de pie. (La prescripción de usar pan ázimo, como la de comer de pie, obedecía al carácter apresurado de una comida que preparaba una evasión rápida). Jesús ha podido, pues, comer los ázimos rituales con el cordero pascual y consagrar el pan ordinario que servía para acompañar el resto de la comida. En todo caso los textos evangélicos (incluso en San Marcos, que viene a colocar la cena en el «primer día de los ázimos») hablan de pan, sin precisar más (cf. Mc 14, 12 y 22).

¹¹ Sin embargo, en la Escritura, el lagar no evoca el sufrimiento de los justos, sino la significación escatológica de los castigos divinos que anuncian el día del Señor (Is 63, 1-6; Thren 1, 15); cf. «el vino del furor de la cólera de Dios» (Apoc 19, 15).

nidad de vida entre Cristo y los suyos, en la alegoría de la vid propuesta por Jesús en el contexto de la cena (Ioh 15, 1-8).

Por dos veces en el Evangelio el «vino nuevo» tiene un sentido escatológico: no hay que echarlo en odres viejos (Mc 2, 22 y lug. paral.), y Jesús, haciendo pasar la primera copa — que aún no era la copa de la eucaristía — anunció: «No beberé más de este fruto de la vid hasta el día en que lo beba con vosotros nuevo en el reino de mi Padre» (Mt 26, 29 y lug. paral.).

Conviene decir aquí unas palabras acerca del cáliz, que también pertenece a la «materia» eucarística y a su «forma» (según las palabras de la institución en Lucas y Pablo, y en las palabras consagrantes del canon romano). Por tres veces, en el Evangelio, «el cáliz» designa, en el lenguaje de Jesús, bien la participación en su pasión (respuesta a los hijos del Zebedeo, Mt 20, 22-23 y Mc 10, 38-39, pasajes que siguen al tercer anuncio de la pasión), bien la aceptación voluntaria de esa pasión (en Getsemaní, durante la agonía, Lc 22, 42 y lug. paral.; y después del prendimiento, Ioh 18, 10).

El vino eucarístico debe mezclarse con un poco de agua, según la costumbre oriental que Jesús ha debido observar. Indudablemente se ha abusado de consideraciones piadosas acerca de la «pequeña» gota de agua que representa nuestros sacrificios unidos al de Cristo. Independiente de su sentimentalismo, esta idea es tradicional. La oración del ofertorio romano (entresacada, sin duda, de una secreta de San León para el día de Navidad) hace de esta mezcla el símbolo de la unión en Cristo de la humanidad y la divinidad. Y de hecho los monofisitas armenios, que sólo admitían en Cristo la naturaleza divina, se negaban a mezclar el vino con agua.

Pero el simbolismo de la unión entre Cristo y el pueblo cristiano viene claramente afirmado por San Ireneo y San Cipriano, y recogido por Santo Tomás de Aquino: «Cuando el agua se mezcla en el cáliz con el vino, el pueblo se une a Cristo» (ST, III, q. 74, a. 6).

Notemos finalmente que el vino tinto, empleado todavía hoy en las iglesias orientales, fue usado en occidente hasta el siglo XIV. Su simbolismo es evidente.

La celebración eucarística.

La «materia» no es suficiente para constituir la *res et sacramentum* de la eucaristía. Es necesaria también la «forma», que precisa el simbolismo esbozado por la materia, y en la cual reside la eficacia instrumental que perfecciona el sacramento. Esta forma consiste esencialmente en las palabras de la institución: «Éste es mi cuerpo. Éste es el cáliz de mi sangre...». Pero no podemos, sin menoscabo del método inductivo, aislar esta forma de los ritos que constituyen su contexto. Es indudable que Santo Tomás parece admitir¹² que un mal sacerdote que consagra todo el pan de una

¹² III, q. 74, a. 2, 2. Decimos *parece* admitir, porque Santo Tomás no es aquí un casuista que responde a un caso concreto y anecdótico, sino un teólogo que responde a una objeción desde el ángulo preciso adonde ésta lleva. No trata de determinar si una consagración es válida fuera de toda celebración, sino solamente si el poder consagrante del sacerdote no puede ejercerse más que sobre una cantidad limitada de materia.

panadería y todo el vino de una bodega obra válidamente por el solo hecho de que este sacerdote ejerce el poder sacerdotal que tiene. Nosotros confesamos no poder aceptar esta tesis que está en contradicción con un gran principio tomista: para la validez de un acto sacramental no es suficiente la reunión de la materia y forma prescritas y el ministro válidamente ordenado. Hace falta además que ese ministro tenga intención de hacer lo que hace la Iglesia (ST III, q. 64, a. 8, 1 y 2). Ahora bien, ¿cómo puede tener esta intención el ministro que no consagra de la manera que quiere la Iglesia, que jamás ha admitido que la consagración eucarística pueda hacerse fuera del conjunto de ritos y oraciones que nosotros llamamos misa?

Vamos, pues, a dedicar algunas páginas a la descripción de las grandes líneas de la misa, comunes a todas las liturgias, no ya para explicar la significación de los ritos particulares (ello constituiría un estudio propiamente «litúrgico», ajeno a nuestro propósito), sino para deducir algunos rasgos esenciales del sacramento eucarístico¹³.

La misa se celebra normalmente en una iglesia consagrada, que facilita y significa la unión de los fieles en un solo cuerpo¹⁴. Se celebra con preferencia en domingo, no solamente por ser éste el día de la resurrección del Señor, sino también porque los cristianos, como ya lo hacía notar Plinio en su carta a Trajano, «se reúnen en un día determinado». Primitivamente en las liturgias occidentales, y todavía hoy en oriente, hay en cada iglesia un solo altar, en el cual se celebra cada domingo una sola misa. De manera que quien lleva a cabo la celebración no es un sacerdote aislado, sino el *presbyterium*, el grupo sacerdotal jerarquizado, por otra parte, bajo la dirección de un presidente, que, de ordinario, es el obispo. El estilo de las oraciones (en segunda persona de plural)¹⁵, las frecuentes saluciones dirigidas a la asamblea (*Dominus vobiscum*) considerada en cuanto forma el cuerpo del Señor, los frecuentes diálogos entre el celebrante y el pueblo, los cantos unánimes: todo muestra que esta celebración no es un ejercicio de piedad realizado por un sacerdote solo delante de los asistentes, sino la celebración de un misterio de unidad. En la disciplina latina actual, el sacerdote no puede celebrar sin la asistencia de un acólito o de alguien que responda (CIC, can. 813) y represente por sí solo a toda la Iglesia.

La celebración eucarística propiamente dicha va precedida de una larga función, llamada — con expresión poco feliz — antemisa o, por razones históricas, misa de catecúmenos. Esta función, que nosotros preferimos llamar liturgia evangélica, porque su punto culminante lo constituye la proclamación del Evangelio¹⁶, es un

¹³ Nos inspiramos principalmente en el estudio de A. G. MARTIMORT: *Lignes essentielles de la messe d'après les liturgies comparées*, en *La messe et sa catéchèse*, p. 86-112.

¹⁴ Cf. nuestro estudio en «L'Art sacré», nueva serie, n. 1: «Qu'est-ce qu'une église?» p. 9-18, y el del padre CONGAR, ibid., n. 8-9, sept. 1947: *La maison du peuple de Dieu*, p. 205-220. Véase también, sobre este tema, el álbum litúrgico de «Fêtes et Saisons» titulado *Notre église*.

¹⁵ Las oraciones de la misa que emplean la primera persona del singular acusan, por lo mismo, su introducción tardía y su carácter originario de oraciones de devoción privada (apologías del ofertorio, preparación personal para la comunión), donde el sacerdote se expresa como un simple fiel y no como el jefe de la asamblea.

¹⁶ A. G. MARTIMORT, a. c., p. 89.

conjunto de cánticos, oraciones y lecturas, que demuestra que la celebración eucarística no es una operación material o mágica que se baste por sí misma, sino la celebración de un misterio de fe que exige una preparación espiritual. Pues «la carne no aprovecha para nada», en tanto que «mis palabras son espíritu y son vida» (Ioh 6, 63). El Señor, en efecto, ha dispuesto un doble banquete para sus fieles: el banquete de su palabra, y el banquete de su cuerpo; uno es preparación del otro¹⁷.

Al término de esta función heredada de la sinagoga (lecturas y cánticos) tenía lugar en otro tiempo la despedida (*missa*) de los catecúmenos, de la cual deriva sin duda nuestra *missa*.

No pueden continuar presentes ni los paganos ni los judíos ni los penitentes públicos, ni siquiera los catecúmenos que, sin embargo, son considerados como «cristianos». Se les despide a todos, no tanto por su indignidad — incompatible con la santidad de lo que va a tener lugar a continuación — cuanto por su incapacidad. Como quiera que aún no se ha incorporado mediante el bautismo al pueblo santo y sacerdotal, son incapaces de ofrecer el sacrificio en unión con los sacerdotes y la asamblea cristiana. Esta despedida es uno de los más claros indicios de que tanto la ofrenda, que implica el sacrificio, como el sacerdocio colectivo conferido por el bautismo, tienen carácter sacrificial.

Una vez concluida la liturgia evangélica, comienza la liturgia eucarística, cuyas fases principales ya señalaba San Justino (hacia el año 150) con toda precisión:

Al que preside a los hermanos, se le ofrece pan y un vaso de agua y vino y tomándolos él tributa alabanzas y gloria al Padre del universo... y pronuncia una larga eucaristía por habernos concedido esos dones que de Él nos vienen. Y cuando el presidente ha terminado las oraciones y la eucaristía, todo el pueblo presente aclama diciendo: *Amén*... Una vez que el presidente ha hecho la eucaristía... los que entre nosotros se llaman «ministros» o diáconos, dan a cada uno de los asistentes parte del pan y del vino y del agua sobre que se dijo la acción de gracias y lo llevan a los ausentes (*Primera Apología*, c. 65).

El ofertorio no tiene otra finalidad que la de preparar el pan y el vino y llevarlos al altar. Ya consista, como en Roma durante unos diez siglos, en una procesión de los fieles para presentar los dones que serán nuevamente distribuidos en el momento de la comunión, o, como en oriente, en una solemne procesión del clero (llamada gran entrada), este acto es solamente una preparación, y se ordena íntegramente a lo que más tarde va a suceder. Querer

¹⁷ Tema tradicional en los padres, explotado todavía por la *Imitación de Cristo*, I, iv, cap. xi: «La primera mesa es la del sagrado altar, donde está el pan consagrado; esto es, el precioso cuerpo de Cristo. La otra es la de la ley divina, que contiene la doctrina sagrada, enseña la verdadera fe y nos conduce con seguridad hasta lo más interior del velo donde está el Santo de los santos». E igualmente todavía Bossuet: «Por esto los santos doctores han comparado tantas veces la palabra del Evangelio con el sacramento de la eucaristía; por eso San Agustín ha predicado sin temor que la palabra de Jesucristo no es menos venerable que su mismo cuerpo... Debéis, pues, convenceros ahora de que los predicadores del Evangelio... suben... a los púlpitos... con el mismo espíritu con que van al altar; suben para celebrar un misterio, y un misterio semejante al de la eucaristía. Porque el cuerpo de Jesucristo no está más realmente en el adorable sacramento que la verdad de Jesucristo en la predicación evangélica» (*Sermon sur la parole de Dieu*, primer punto).

hacer del ofertorio una especie de ofrenda de los bienes naturales o de nuestras propias vidas, una función independiente y casi suficiente por sí misma, es ponerse en contradicción con las oraciones que hoy acompañan este acto, primitivamente silencioso¹⁸; además, tales consideraciones no tienen apoyo ninguno en la tradición.

La parte esencial de la misa comienza con el prefacio. Es el prefacio una solemne acción de gracias cuya importancia es evidente si se recuerda que nuestro Señor, en la cena, como anteriormente en el episodio de la multiplicación de los panes, «dio gracias» según el ritual de la pascua judía. Tampoco debemos olvidar que nuestro sacramento lleva el nombre de *eucaristía*, que significa acción de gracias. Este prefacio no es solamente un preludio solemne¹⁹; es la entrada en la fase culminante de la celebración eucarística, e inicia la consagración del acto que verdaderamente es un *sacrificium laudis*²⁰. Casi todas las consagraciones de la liturgia se hacen a manera de prefacio: ordenación de los diáconos, de los sacerdotes, de los obispos; consagración de un altar o de una iglesia; bendición de un abad, de las palmas, del cirio pascual, etc. Pero en el caso presente, el movimiento ascensional, teocéntrico de la *anáfora* (término que designa la acción consagrante en su totalidad y que significa «llevar hacia arriba»; cf. *Sursum corda*) se interrumpe varias veces, ya con oraciones de petición e intercesión, ya por el relato de la institución eucarística.

El sacerdote, en efecto, repite las mismas palabras de Jesús sobre el pan y el vino a manera de relato y de citación. Precede el recuerdo de su pasión: *la víspera del día en que iba a ser entregado* (anáforas orientales); *la víspera de su pasión* (canon romano). Y sigue la orden de renovar este acto; inmediatamente, el sacerdote añade una oración de importancia capital: la *anámnesis* (= renovación del recuerdo) que se halla en todas las liturgias. Afirmar en ella, por una parte, que el acto que acaba de llevar a término realiza el memorial del misterio redentor (en la liturgia romana: pasión, resurrección, ascensión) y, por otra parte, que la ofrenda de la víctima, bajo las apariencias de pan y vino, es llevada a cabo actualmente por la Iglesia en la persona de sus sacerdotes y de los fieles que constituyen el «pueblo santo». Esta ofrenda (que es la verdadera ofrenda de la misa, y no el ofertorio) se concluirá con una doxología solemne a la que el pueblo se asociará mediante el *Amen*.

En esta ofrenda al Padre del sacrificio de Cristo se intercalan, como hemos dicho, oraciones de petición y oraciones de intercesión. Oraciones de petición para que la oblación eucarística logre su

¹⁸ Cf. el art. de P. BAYART anteriormente citado, página 414, nota 5; así también: *Les divins offices*, Paris 1948, t. 1, p. 338: «Este gesto de los fieles y del sacerdote era ya considerado por los antiguos como un principio de la oblación; en realidad no forma sino un todo con la oblación eucarística propiamente dicha, que se consuma en la consagración».

¹⁹ La palabra *prefacio* se presta a confusión. Puede ser primitiva, y provenir del latín cultural (pagano) *prae-fatio* que designa la recitación en alta voz de una fórmula religiosa (*prae-fari*: hablar ante una asamblea). Pero tal vez hay que tomarla en su sentido corriente: habría designado ante todo el diálogo de introducción, tan venerable por su antigüedad como por su universalidad en todas las liturgias.

²⁰ Expresión de los salmos 49 y 115, recogida en el canon de la misa (*Memento de vivos*).

pleno efecto. Estas oraciones pueden preceder al recuerdo de la institución, como en el caso de buen número de secretas y el *Quam oblationem* (oración que pide que se verifique la transubstanciación), o seguirle, como la epiclesis de las liturgias orientales o el *Supplices* del canon romano. Esta última plegaria, que suplica para todos los futuros comulgantes la obtención «de toda gracia y de toda bendición celestial», puede también numerarse entre las oraciones de intercesión, que piden para toda la Iglesia y para sus jefes, para los bienhechores, para los fieles presentes y para los difuntos (en unión con los santos del cielo, a cuyo honor contribuye la misa) los bienes espirituales y temporales que pueden resumirse en estas dos palabras: paz y unidad.

Los dones así santificados y ofrendados van a ser distribuidos a los fieles. En la liturgia romana, desde San Gregorio, el *Pater noster* sirve de eslabón entre la doxología teocéntrica — con la cual se armonizan las tres primeras peticiones — y la comunión que dará a los hombres el pan cotidiano, manifestará su reconciliación y les librará del mal.

La comunión viene precedida de la fracción del pan — que antiguamente era una necesidad práctica y que conserva hoy todavía el sentido de un signo de unidad — y de las oraciones preparatorias, que tienen un carácter más individual. Pero su celebración propiamente dicha, sobre todo en los primeros tiempos (procesión acompañada de un canto), encierra el sentido de un banquete fraternal. A ella siguen oraciones de acción de gracias, orientadas hacia una vida mejor y hacia la perspectiva del cielo, y fórmulas de despedida, breves, pero que con el transcurso del tiempo han ido alargándose en la liturgia romana.

Esta rápida exposición de la celebración eucarística nos indica ya que este sacramento, aun considerado en sus apariencias externas, no es una comida ordinaria. El estilo hierático de esta celebración permite vislumbrar un acto sagrado, misterioso. No es una operación puramente material y utilitaria. Tampoco es una acción mágica; se desarrolla en medio de oraciones, de preparaciones que hablan exclusivamente a la fe; reclama una participación activa y religiosa de todos los celebrantes, sacerdotes y fieles; evoca en todo momento el acto redentor y especialmente la pasión de Cristo. Aparece, en fin, a través de todas sus fases y en todos sus detalles, como un misterio de comunidad.

Nos queda por ver, con los ojos de la fe y sirviéndonos de los análisis teológicos de toda la tradición cristiana, hasta qué profundidades de realismo y eficacia llega este obvio simbolismo.

2. El sacrificio.

La presencia real.

Hemos visto que el sacerdote, tomando en sus manos el pan, y más tarde el cáliz lleno de vino, ha pronunciado las mismas palabras que Cristo pronunció en la cena. De esta manera han sido santi-

ficados los dones. Pero si consideramos en toda su sencillez estas palabras — las de Cristo o las del sacerdote, lo mismo da, porque son idénticas — podemos comprobar que afirman netamente que este pan *es* el cuerpo de Cristo, que esta sangre *es* la sangre de Cristo. Si bien no ha descendido a un análisis detallado del modo de esta realidad, toda la antigüedad cristiana ha admitido unánimemente esta misma realidad que nosotros llamamos «presencia real», y la fe católica puede hoy expresarse en la afirmación del concilio de Trento:

Si alguno negare que en el santísimo sacramento de la eucaristía se contiene verdadera, real y sustancialmente el cuerpo y la sangre juntamente con el alma y la divinidad de nuestro Señor Jesucristo y, por ende, Cristo entero; sino que dijere que sólo está en él como en señal y figura, o por su eficacia, sea anatema (ses. 13, can. 1, Dz 883).

Vamos a resaltar algunos puntos de esta definición. Ante todo la afirmación positiva de la presencia «verdadera, real y sustancial» del cuerpo y de la sangre bajo las apariencias del pan y el vino. Esta afirmación combate preferentemente el error protestante según el cual el cuerpo y la sangre se contienen ahí solamente «como en señal y figura o por su eficacia». Séanos permitido insistir en el *solamente*. Lo que el concilio de Trento reprocha a los protestantes, no es la afirmación de que Cristo está presente en la eucaristía «como en señal y figura o por su eficacia». Cristo no es visible en la eucaristía. El mismo concilio de Trento no tiene inconveniente en afirmar que este sacramento, como todos los otros, es «el símbolo» de una realidad sagrada (ses. 13, cap. 3, Dz 876). La eucaristía es una figura, una espera del retorno de Cristo y de la visión beatífica. Cristo, en fin, está ahí presente por su virtud instrumental — que comunica a las palabras del sacerdote su eficacia —, como en los demás sacramentos. Puesto que la eucaristía es un sacramento, Cristo está presente en ella de un modo sacramental. Quien niegue u olvide esto, habrá de afrontar las más graves dificultades, pues olvida que la eucaristía es un misterio de fe. El error no está, pues, en la afirmación de ese carácter significativo, figurativo e instrumental de la eucaristía. Está en la negación de su carácter real, sustancial. Ciertamente, desde este punto de vista, la eucaristía se distingue de los demás sacramentos. No tanto por diversidad cuanto por eminencia. Mientras los demás sacramentos contienen solamente una virtud instrumental, transitoria y participada (una gracia que pasa por el sacramento en el momento en que la acción sacramental se ejerce), la eucaristía contiene a Cristo en persona, de una manera permanente, como puede inferirse tanto de la permanencia del pan y del vino consagrados como del carácter sustancial y absoluto del verbo «ser» que une *mi cuerpo a esto*, como, en fin, de los signos de adoración que la Iglesia tributa al pan y al vino consagrados, incluso fuera del momento de su confección, ya entre la consagración y la comunión de la misa, ya fuera de la misa, en las adoraciones, bendiciones y visitas al santísimo Sacramento que, desde hace varios siglos, han adquirido gran importancia en la piedad de los católicos latinos.

El texto de Trento dice que el pan y el vino contienen a Cristo «todo entero» (nosotros hemos dicho: en persona) con su alma y su divinidad. ¿Cómo puede hacerse esto sin exceder la significación de la fórmula consagrante, que habla solamente del cuerpo y de la sangre? Los teólogos distinguen aquí una doble eficacia de las palabras sacramentales. Es indudable que, por su propia virtud (*ex vi verborum, in virtute sacramenti*), no producen sino lo que significan directamente: el cuerpo, bajo las apariencias del pan; la sangre, bajo las apariencias del vino. Pero hay que tener también en cuenta el principio de la concomitancia. Este cuerpo o esta sangre, el sacerdote los consagra tales cuales son actualmente, con el verbo ser empleado en presente. Ya veremos que la consagración consiste en establecer una relación muy particular entre los elementos presentes sobre el altar y el Cristo del cielo. En efecto, al presente, Cristo está resucitado, vivo y glorioso en el cielo. La muerte, sin duda, había separado por una parte su cuerpo, por otra parte su sangre, y por otra su alma, permaneciendo cada una de estas tres realidades unida a su divinidad. La resurrección volvió a reunir las. La consagración, hoy, hace venir bajo las apariencias del pan un cuerpo vivo que ya no puede separarse de su sangre, de su alma y de su divinidad. Este cuerpo hecho presente bajo las especies del pan trae *en su compañía* (concomitancia) la sangre, el alma y la divinidad de Cristo que, por consiguiente, se halla todo entero presente bajo cada una de las especies consagradas.

«En virtud del sacramento», es decir, de las palabras significativas, cada una de las especies de la eucaristía no contiene sino el cuerpo o la sangre del Cristo inmolado. En virtud de la concomitancia, cada una contiene a Cristo todo entero, vivo y resucitado, pero recapitulando y conservando en este estado definitivo toda la perfección y la virtud de sus estados sucesivos. El principio de la concomitancia explica no solamente que la Iglesia de occidente haya podido renunciar, sin perjuicio para los fieles, a la comunión bajo las dos especies, sino también que el sacrificio eucarístico pueda realmente celebrar a Cristo en todos sus misterios, desde el Adviento hasta Pentecostés.

Pero venimos hablando como si las explicaciones lógicas y *a priori* fueran anteriores a los hechos culturales. Creemos que sería mejor decir: el hecho de que la Iglesia latina no haya dudado en privar a los fieles de la comunión bajo las especies de vino, demuestra claramente que, para la fe instintiva de la Iglesia (y el «instinto» de la Iglesia es el Espíritu Santo que la anima y la mueve), Cristo está todo entero realmente presente bajo cada una de las dos especies. El hecho de que la Iglesia, tanto para celebrar la primera de sus fiestas — el misterio global de la Pascua redentora — como para celebrar en particular cada una de las fiestas de Cristo no conoce más celebración que la de la eucaristía, demuestra que la eucaristía no contiene solamente el memorial de Cristo en su pasión, sino a Cristo todo entero, Cristo completo y viviente, en quien subsisten todos sus misterios, explícitamente presentados por la liturgia, uno tras otro, pero recapitulados y contenidos en la eucaristía.

Tal razonamiento nos parece decir mucho en favor de la presencia real. Si la eucaristía contiene a Cristo solamente en signo y en figura, ¿no debería diversificarse para significar los distintos misterios? Es por contener realmente — es decir, en su complejidad concreta, en su personalidad fundamental y sustancial — a Cristo todo entero, por lo que la eucaristía es capaz no sólo de conmemorar simbólicamente, sino también de celebrar actualmente, todos y cada uno de los misterios de Cristo.

La transustanciación.

Teniendo presente el texto del concilio de Trento que hemos citado — y que no hace sino expresar en términos rigurosos, que impiden cualquier escapatoria, la creencia inmemorial y espontánea de la Iglesia —, no se puede negar que la presencia real es «de fe», o sea, que no puede ser negada o atenuada sin caer en la herejía. Y, sin embargo, la presencia real no ocupa el primer lugar en la perspectiva de la doctrina eucarística. Ciertamente sin ella todo se viene abajo y la eucaristía pierde literalmente todo su contenido: no sería ya un pan vivo y vivificante, ya no constituiría un verdadero sacrificio. La presencia real forma parte del dogma a título de condición *sine qua non*, no a título de principio esencial; por eso no debemos sorprendernos de que los primeros documentos escriturarios o eclesiásticos que poseemos sobre la eucaristía no mencionen explícitamente la transustanciación. Pero, sin ella, esos documentos son incomprensibles.

Así pues, la transustanciación, que constituye la mejor explicación de la presencia real, pero que no puede ser considerada como algo inmediatamente propuesto a la fe, se impone *a fortiori*. Digamos solamente — y ya es mucho — que la transustanciación es el mejor medio que la razón ha descubierto para demostrarse a sí misma la no imposibilidad de la presencia real. Es esencialmente un dato teológico, si la teología es una toma de conciencia del dato revelado mediante el trabajo de la razón. Mas esta explicación racional está tan estrechamente ligada al dato, posee tal superioridad sobre todas las demás explicaciones, que participa de su certeza; y los documentos del magisterio, a pesar de su repugnancia por emplear términos de apariencia filosófica, han canonizado el término de transustanciación en muchas ocasiones, ya literalmente (sobre todo en el concilio de Trento, ses. 13, cap. 4, Dz 877), ya, más frecuentemente, afirmando que Cristo se halla «sustancialmente» en la eucaristía.

Los demás sacramentos sólo contienen, y transitoriamente, una virtud divina participada: el agua del bautismo no deja de ser agua ni siquiera en el momento en que, tocando el cuerpo del catecúmeno al mismo tiempo que es pronunciada la invocación trinitaria, es vehículo de la virtud regeneradora. Aquí, el sacramento sólo se realiza en el uso de la materia. La consagración de la materia no pasa de ser una preparación, un sacramental. Ni la consagración del agua bautismal, en el sábado santo, ni siquiera la consagración de los santos óleos en el jueves santo (indispensable ésta, sin em-

bargo, para la validez de la confirmación o del sacramento de la extremaunción) son un sacramento ni constituyen el sacramento.

Por el contrario, Cristo en persona reside en la materia eucarística de una manera sustancial y permanente. Ésta es la razón de que, entre todos los sacramentos, sólo la eucaristía se constituya en la consagración misma de su materia, antes de todo uso, y de que continúe siendo un sacramento durante todo el tiempo que perdura la materia consagrada.

La materia consagrada no es solamente un instrumento de la gracia; es el signo de la presencia real de Cristo: toda su sustancia está «convertida» o cambiada en toda la sustancia del cuerpo y de la sangre de Cristo. En esto consiste la transustanciación.

Podemos hacernos una idea de esta transustanciación o conversión total, por analogía con las transformaciones o conversiones parciales que hallamos en la naturaleza o en el arte. Una crisálida se convierte en mariposa; un bloque de piedra se convierte en estatua. Ha habido en ellos sucesión y sustitución de una forma por otra, mas el fondo del ser, la «sustancia» ha permanecido la misma. Pues quien aquí obra, la naturaleza o el artista, solamente tiene poder sobre los accidentes del ser. Podemos concebir un cambio mucho más radical, donde todo el ser del uno se cambia en todo el ser del otro. Un cambio tan profundo sólo puede tener por autor a aquel que tiene poder sobre el ser mismo de las cosas: el Creador. Pues bien, las palabras de la consagración, que operan esta conversión total, son pronunciadas por el sacerdote «en la persona de Cristo»: son pronunciadas por aquel «por quien todas las cosas fueron hechas». En efecto, este cambio total exige una virtud no ya limitada, como la del agente natural o la del artista, sino una virtud infinita, que debe pertenecer necesariamente a aquel que es autor y señor de todo el ser, que es acto perfecto y sustancial, y no a un agente cualquiera: es necesaria la intervención del Creador.

Sin embargo, entre la transustanciación y la creación solamente puede establecerse una semejanza parcial. Una y otra tienen de común el ser totales, absolutas, el exigir la intervención de un agente infinito. Tienen asimismo de común, por la misma razón, el ser instantáneas, y no progresivas como las conversiones parciales que pasan siempre por estados intermedios. La transustanciación se realiza instantáneamente en el momento en que las palabras consagrantes se concluyen, obtenida la plenitud de su significación.

Pero la creación se hace *ex nihilo*. La transustanciación, por el contrario, tiene un punto de partida: la sustancia del pan o del vino, que no se aniquila, sino que se convierte totalmente en el cuerpo o en la sangre de Cristo. Además, y por definición, la creación produce un ser enteramente nuevo. En la transustanciación, el cuerpo y la sangre de Cristo no se crean, sino que el pan y el vino se ponen en una relación nueva con ese cuerpo y esa sangre preexistentes que van a reemplazar su sustancia. En fin — y sobre todo a este respecto la transustanciación encierra «más dificultades» que la creación (ST, III, q. 76, a. 8, sol. 3) — cuando la sustancia del pan desaparece, sus accidentes permanecen.

Por muy difícil que sea concebir la transustanciación, puesto que exige que el espíritu se eleve a un alto grado de abstracción metafísica, el del ser — más profundo que todas las formas y aun que todas las sustancias —, es preciso notar que solamente ella se compagina con las palabras, tan firmes y tan simples, de la consagración.

Si se tratara de una impanación (presencia de Cristo en el pan) no se podría decir: *esto es mi cuerpo*, sino: *aquí está mi cuerpo*. Si hubiera aniquilación del pan, habría que decir: *Esto será mi cuerpo*. Si fuera un caso de transformación progresiva, sería preciso decir: *Esto se va haciendo mi cuerpo*. Sólo la transustanciación explica la fórmula irrefutable: *Esto es mi cuerpo* (cf. ST, III, q. 78, a. 5).

El modo de presencia de Cristo en la eucaristía.

La doctrina de la transustanciación nos permite algo más que justificar conceptualmente la posibilidad de una consagración eucarística de la que resulta la presencia real y sustancial de Cristo bajo las apariencias de pan. Tiene además la ventaja de recordarnos que debemos depurar continuamente las representaciones imaginativas a las cuales somos tan propensos a pesar nuestro, sobre el modo de la presencia de Cristo en la eucaristía.

Son muchos los fieles que se plantean cuestiones insolubles y creen concebir dudas angustiosas acerca de la presencia real, simplemente porque se empeñan en representaciones infantiles que casi siempre se limitan a imaginar a Cristo en la hostia como una persona natural encerrada en una diminuta caja, partido sin ser herido, consumido sin ser disminuido, multiplicado sin ser aumentado.

La doctrina de la transustanciación nos recuerda que Cristo está presente ahí realmente, todo entero, por tanto, con todos sus accidentes, todas sus facultades vitales; pero todo ello reducido al modo de la sustancia, que no cae en los límites de nuestra imaginación, que no adquiere relieve sino a través de la inteligencia del ser; por consiguiente, Cristo no está ahí sometido a las condiciones habituales de dimensiones, de lugar, de traslación. Está presente, pero no está contenido. Está presente *en* las especies de pan y de vino; no está, propiamente hablando, presente *bajo* las especies o *dentro* de las especies. Por real que ella sea, su presencia — lo hemos dicho ya — es siempre sacramental, es decir, a modo de signo (real). Así como el pensamiento de un autor no disminuye o aumenta cuando se queman o se multiplican los ejemplares de su libro, y así como la música no se quema ni cambia de lugar, no disminuye o aumenta cuando se rompe o se traslada un disco, cuando los botones de la radio se abren o se cierran para oírla o para reducirla al silencio, así tampoco Cristo disminuye cuando se consumen las hostias, ni aumenta cuando se consagran otras nuevas, ni cambia de lugar cuando se lleva el copón de un lugar a otro.

La transustanciación establece una nueva relación entre Cristo, viviente e impasible en el cielo, y las especies cuya sustancia Él reemplaza. Más exactamente, esta relación no afecta sino a las

especies sacramentales; a Cristo mismo no afecta para nada. Esto nos permite evitar todo romanticismo exaltado al considerar los sacrilegios eucarísticos. El cuerpo de Cristo no se mancha cuando una hostia es arrojada a la basura o masticada por un animal. Se da sin duda una ofensa contra la persona de Cristo en la medida en que tales acciones provienen de una negligencia culpable; pero, en su materialidad, no hieren ni deshonran el cuerpo del Salvador. Santo Tomás (ST, III, q. 80, a. 3, sol. 3) dice que no hay ni puede haber nada contra el sacramento allí donde no puede ser conocido como tal. Así también, es absurdo representar la comunión sacrilega como un atentado contra la carne de Cristo puesta en contacto (?) con un alma mancillada. El sacrilegio, real y muy grave, consiste en la mentira que implica el acto mismo del sacramento, puesto que el comulgante, al recibir sacramentalmente el cuerpo de Cristo, hace profesión externa de que ama a Cristo y quiere unirse a Él, mientras que en su corazón — que sigue adherido al pecado — está profundamente separado de Él. La comparación del comulgante sacrilego con los verdugos del Calvario puede producir efectos oratorios tan bellos como se quiera, pero siempre será extraña a una sana teología (ibid., art. 4 y 5).

Otro tanto habría que decir sobre las consideraciones, tan frecuentes, acerca del Cristo oculto tras los «velos» eucarísticos. También éstas proceden de una imaginación infantil que se representa al Cristo eucarístico como un personaje normalmente visible, incidentalmente oculto a nuestras miradas por un obstáculo que, en rigor, sería posible salvar. Cristo, en la eucaristía, no está oculto de tal suerte que pudiera ser visto si se descorriera el velo. Sería más justo decir lo contrario, a saber, que se manifiesta a la fe por las especies consagradas. Ciertamente es que está personalmente, pero a la manera de la sustancia, según una presencia sacramental completamente *sui generis*. No es ésta una presencia natural más un velo eucarístico que la disimule; es la presencia eucarística, presencia que no se puede comparar con ninguna otra. Y no significa dudar de la realidad de la presencia eucarística el decir que es incomparable con toda otra presencia de Cristo ²¹.

De igual modo, en fin, el teólogo no puede aducir sino con mucha precaución las comparaciones entre la transustanciación y el misterio de Navidad. Por el misterio de la encarnación, Cristo *se ha hecho* hombre; ha asumido verdaderamente la naturaleza humana; ha aparecido a los ojos de los hombres tal cual era. En la transustanciación Cristo no viene a hacerse nada nuevo, no aparece más que a los ojos de la fe, no ya bajo un velo, sino según el modo de la presencia eucarística. Por consiguiente no es del todo exacto decir: «Cristo desciende al altar», «Cristo nace entre nosotros», o comparar los corporales a los pañales de Belén... ²².

²¹ Para todas estas purificaciones de nuestra imaginación respecto a las realidades eucarísticas, cf. DOM VONIER, *La clef de la doctrine eucharistique*.

²² «¡Cuántos son los que ahora dicen: yo quisiera verle a Él, su semblante, sus vestidos, su calzado! Pues bien, tú le ves, le tocas, le comes... Piensa en tu propia indignación contra aquel que traicionó al Salvador y contra aquellos que le crucificaron; ten cuidado de no hacerte también tú reo del cuerpo y de la sangre de Cristo» (SAN JUAN

Al hacer estas distinciones no pretendemos decir que el Cristo que está presente en la eucaristía no es *el mismo Cristo* que predicaba en Galilea y que ahora reina en el cielo ²³. Afirmamos únicamente que existe, aquí y allá, *bajo modos de ser* distintos, y que no se puede razonar de la misma manera en ambos casos.

Los accidentes eucarísticos.

La fe nos dice que por la consagración, y en virtud de la transustanciación, toda la sustancia del pan se ha convertido en toda la sustancia del cuerpo de Cristo. Pero nada ha cambiado a los ojos del conocimiento experimental. Aquello que era pan ha conservado la misma apariencia, el mismo color, el mismo gusto. ¿Cómo conciliar estos datos, ambos indudables, de la fe y de la experiencia sensible? Tocamos aquí, evidentemente, uno de los mayores prodigios eucarísticos ²⁴. Por su misma definición, el accidente no puede existir más que en otro, es decir, en la sustancia (no hay más ser creado que la sustancia o el accidente). Es la sustancia la que da al accidente un ser que éste no puede tener por sí mismo. Por otra parte, el accidente no puede subsistir más que en *su* sustancia, de la cual el accidente revela la naturaleza. Imperceptible en sí misma, la sustancia, en efecto, no se revela sino por *sus* accidentes. Conocidos los accidentes — y sólo ellos — por los sentidos, permiten a la inteligencia alcanzar la sustancia que, por sí misma, es incog-

CRISÓSTOMO, hom. 60 al pueblo de Antioquia; en el breviario romano, domingo infra-octava de Corpus Christi, lecc. iv y v). Un pasaje análogo se halla en la encíclica *Mediator Dei*, cf. nota siguiente.

Estas indicaciones son muy atinadas y además perfectamente justificadas en una homilía. Dan acertado relieve al realismo de la fe eucarística. ¿Pero quién no ve que al desarrollarlas sin moderación se haría una mala teología? La presencia de Cristo en la eucaristía es incomparablemente preciosa. Sin embargo, no nos está prohibido envidiar a los que en Judea vieron a Cristo *in specie propria*. Se puede decir asimismo que la eucaristía, lejos de apagar nuestro deseo de ver a Cristo sin intermediario, debe hacernos desear con más ardor el día en que le veremos «tal cual es».

²³ La encíclica *Mediator Dei* se muestra severa con ciertas torpezas de lenguaje en este punto. DOM VONIER (o. c., principalmente en el cap. xix) establece las distinciones adecuadas.

²⁴ Voluntariamente, hemos evitado hablar de «milagros» eucarísticos. Esta expresión puede entenderse en dos sentidos completamente distintos. Se llama muchas veces «milagros eucarísticos» a hechos inexplicables y excepcionales que pertenecen a la experiencia sensible: Jesús niño, o crucificado, que aparece en la hostia; un corporal que aparece manchado de sangre; una hostia que permanece suspendida en el aire, o que no es consumida por el fuego, etc. Estos son milagros en el sentido propio de la palabra y pertenecen a la doctrina general de los milagros y apariciones.

Pero a veces se llaman «milagros eucarísticos» a elementos constantes de la doctrina eucarística: en particular, el hecho de que una simple palabra convierte el pan en el cuerpo de Cristo; que las hostias pueden multiplicarse sin que por ello aumente el cuerpo de Cristo; que los accidentes de pan subsisten sin estar sostenidos por la sustancia, etc. Tales hechos no pueden llamarse milagros sino impropriamente. Son milagros simplemente en el sentido de que se salen del curso normal de las cosas. No son milagros 1.º) porque se producen necesariamente una vez dadas determinadas condiciones; 2.º) porque son inaccesibles a los sentidos; 3.º) porque, lejos de provocar la fe, exigen una fe ya perfecta, puesto que se consuman en el misterio. En tanto que los milagros propiamente dichos son: 1.º) imprevisibles; 2.º) externamente verificables; 3.º) hechos más bien para los incrédulos que para los creyentes (1 Cor 14, 22).

Los «milagros eucarísticos» en el primer sentido, no tienen nada de común con los milagros eucarísticos en el segundo: no son una simple manifestación de lo que ordinariamente ocurre en la eucaristía de una manera oculta. Pueden despertar o confirmar la fe de alguna que otra persona; pero no podemos servirnos de los milagros de Faverney o Bolsena para edificar una teología de la eucaristía. De la misma manera que las apariciones de Lourdes pueden enervar nuestra devoción a la Virgen, mas para construir una teología mariana será mejor escrutar el evangelio...

noscible. No podíamos pasar por alto esta segunda característica del accidente, porque da un singular relieve a la anomalía que constituye el hecho de que los accidentes eucarísticos no solamente subsisten fuera de su sustancia propia, sino que revisten una sustancia ajena. En efecto, no se puede decir que, habiendo desaparecido la sustancia de pan, los accidentes de éste sean inherentes a la sustancia del cuerpo de Cristo: esto no caería *fuera* de las leyes normales de la sustancia y del accidente, sino que iría *contra* ellas; no estaríamos ya en presencia del misterio, sino en presencia del absurdo. Por lo demás, el cuerpo actualmente impasible y glorioso de Cristo no puede ser modificado por la inherencia de accidentes extraños y sobreañadidos.

Hay que admitir, por tanto, que los accidentes de pan subsisten después de la consagración por sí mismos y, por decirlo así, «en el aire». No se puede explicar esta subsistencia de otro modo que por intervención especial de la virtud divina.

Puesto que el efecto depende más de la causa primera que de la causa segunda, Dios, que es la causa primera de la sustancia y del accidente, puede, por su virtud infinita, conservar el accidente en el ser, después de quitada la sustancia por la cual, como por su causa propia, se encontraba en el ser. Así como también puede Dios producir efectos de causas naturales prescindiendo de éstas, como cuando formó un cuerpo humano en el seno de la Virgen sin concurso de varón (ST, III, q. 77, a. 1).

Lo que permite a la sustancia sostener al accidente en el ser, es que la sustancia posee más ser, merece mucho más el nombre de ser que el accidente, cuyo ser es esencialmente tenue. Fácilmente se comprende que el Ser mismo puede desempeñar —y *a fortiori*, puesto que es el Ser por sí— el papel del ser al cual corresponde existir «no en otro» (ésta es la definición de sustancia).

Santo Tomás, que en otros pasajes no recurre a la causalidad divina, ni puede ser tachado de «multiplicar los milagros», apela aquí a esa divina causalidad. Como buen aristotélico, admite que los accidentes son inherentes a la sustancia en un cierto orden. El primero de todos los accidentes, y que sirve de soporte a los demás, es la cantidad extensa. Una vez que este primer accidente se sostiene en el ser sin la presencia de una sustancia, los otros accidentes se mantienen en el ser por su inherencia a ese primer accidente, que se comporta a manera de sustancia. De esta suerte, aparte de la intervención divina inicial, el orden natural es respetado, y los accidentes de pan, a pesar de la carencia de su sustancia habitual, se comportarán exactamente igual que de ordinario. El pan eucarístico, aunque ya no sea pan, se comportará exactamente como pan: guardará la forma, el peso, el color y el sabor de pan, podrá alimentar, alterarse, y corromperse de igual manera que el pan ordinario.

Es posible y lícito, sin duda, no adherirse a esta explicación que se funda en una metafísica exterior al dato revelado; pero es muy difícil proponer otra, y no se puede negar que ésta satisface a la razón por su simplicidad, su economía, su elegancia y su respeto de los datos de experiencia y de fe.

Resta una grave dificultad, no ya en el plano del ser, sino en el orden del conocimiento. Si los accidentes son propiedades de la sustancia, si tienen por función, proponiéndose como objeto de los sentidos, revelar la sustancia a la inteligencia, ¿cuál es la función de esos accidentes que nos incitan a deducir de su presencia la existencia de un pan que de hecho ha desaparecido? ¿No podemos decir que tales accidentes son falaces y que nos ocultan el cuerpo del Señor?

Santo Tomás, como buen realista, se niega a admitir que nuestros sentidos puedan engañarnos jamás. Repugna a su espíritu religioso el reconocer que hay un fraude en el más grande de los sacramentos. Pues bien, los sentidos se contentan con registrar lo que perciben. Cuando advierten en la eucaristía la presencia de los accidentes de pan, no hacen otra cosa que cumplir con su deber, honestamente, dado que los accidentes de pan se encuentran ahí de hecho. El error no puede existir en los sentidos, sino solamente en la inteligencia — única capaz de juicio — que deduce de la existencia de tales accidentes la existencia de tal sustancia. Los sentidos revelan los accidentes de pan a nuestra inteligencia. Ésta, que no está abandonada a sí misma, sino que está iluminada por la fe, debe inferir de los mensajes transmitidos por los sentidos que esos accidentes de pan revisten — y, por consiguiente, revelan — la presencia de una sustancia que es el cuerpo de Cristo. Lejos de engañarnos, los sentidos desempeñan aquí perfectamente su papel, y los accidentes revelan mucho más que ocultan el cuerpo de Cristo. Por eso los documentos del magisterio, más que el término de accidentes, que connota una metafísica de la sustancia, prefieren el término de especies (*species*: lo que se ve; lo que manifiesta), porque indica muy bien el papel dinámico y cognoscitivo de las apariencias sacramentales. El término «apariencias», aunque más corriente, debe ser evitado porque evoca una oposición con la realidad. Así pues, con justa razón el lenguaje usa preferentemente las expresiones «sagradas especies» o «especies consagradas», que nos recuerdan que la materia eucarística no es una pantalla del misterio, sino un bosquejo de su significación. Aun consagrado, incluso desaparecido en su sustancia, el pan evoca a Cristo, «pan descendido del cielo» y trigo depositado en la tierra para morir y fructificar en ella.

El sacrificio eucarístico.

Hemos expuesto y justificado ampliamente, en cuanto la razón humana puede hacerlo, el misterio de la presencia real. Este misterio, repetimos, no ocupa el primer lugar en la estructura de la eucaristía: es un medio necesario, una condición indispensable, pero no es un fin. Cristo no ha instituido la eucaristía para permanecer entre nosotros; permanece por la gracia en cada uno de sus fieles (Ioh 14, 21; 15, 10, etc.), y permanece por su Iglesia entre nosotros, porque somos su cuerpo (Mt 28, 20). El sacerdote, a su vez, no consagra con el fin de que Cristo quede en medio de nosotros y sea adorado bajo las especies de pan. La razón de ser de la consagración eucarística es la celebración del sacrificio eucarístico. Es de fe que

toda celebración eucarística constituye un sacrificio conmemorativo que es al mismo tiempo un sacrificio real y un nuevo sacrificio. Este sacrificio no sería real si Cristo muerto y resucitado no estuviera realmente presente bajo las especies de pan y de vino. Y como quiera que Cristo está realmente presente bajo esas especies, se le adora ahí.

Quédanos por estudiar cómo el sacramento eucarístico realiza un sacrificio. Cuestión difícil, acerca de la cual, sobre todo desde la reforma, los teólogos han derrochado laboriosos esfuerzos cuya misma multiplicidad y complicación son prueba del fracaso. Solamente en exponer sus principales teorías perderíamos todo nuestro tiempo.

Nos permitiremos tan sólo indicar por qué creemos que han prodigado en vano su trabajo. Este análisis no tendrá solamente la utilidad — totalmente relativa — de una crítica, sino que además nos permitirá despejar el terreno para una exposición que creemos será constructiva.

Todo el mundo está de acuerdo, según creemos, en afirmar que el Cristo presente en la eucaristía es el Cristo inmolado. Esto es lo que significan claramente algunas palabras de la institución, aun cuando no han sido literalmente respetadas en la fórmula consagrante: Esto es mi cuerpo *entregado por vosotros*. Ésta es mi sangre *derramada* (o: que será derramada). Por otra parte, es frecuente señalar que la consagración sucesiva del pan y del vino realiza sacramentalmente (*ex vi verborum, in virtute sacramenti*, cf. supra p. 422) la presencia separada del cuerpo y de la sangre. Y es evidente que esta separación manifiesta una muerte violenta, en la cual la sangre de la víctima ha sido derramada fuera del cuerpo. Este argumento, por válido que sea, debe ser aducido con discreción. La consagración sucesiva puede, sin duda, significar la presencia del Cristo inmolado. Pero, si dijéramos que la produce, ¿no incurriríamos en una supervaluación del argumento y en una desviación que lleva directamente a las inadmisibles teorías de la «espada de la palabra» que inmola a Cristo? Por lo demás, aun considerada esta separación como un simple signo, es obligado confesar que se trata de un signo cuyo lenguaje tiene muy poco de cristalino. La separación es un estado violento en el caso del cuerpo y la sangre, pero no si se trata de pan y vino, que son lo único que aparece a nuestra vista y que normalmente se encuentran siempre separados. Si ahí hay un signo, no pasa de ser un signo indirecto, en el plano de la *res et sacramentum*. Así podemos decir que el carácter bautismal es un signo, aunque invisible en sí mismo. La razón de ser de la duplicidad de materia en la eucaristía es indudablemente la de significar en primer término una refección total, y no el sacrificio.

Admitido que, como Santo Tomás afirma repetidas veces y nadie pone en duda, el Cristo hecho presente en el altar es el *Christus passus*, el Cristo inmolado, ¿se sigue necesariamente que la misa sea un sacrificio? Un sacrificio es una acción, no un estado. Queda, pues, por explicar cómo la consagración no se limita a hacer presente a Cristo inmolado, sino cómo lo inmola. Tal es la cuestión precisa

planteada al teólogo, y que le deja tanto más perplejo cuanto que la fórmula de consagración no es una fórmula dinámica e imperativa, sino indicativa; la misa aparece del principio al fin como una acción serena, hierática y nada violenta; y en fin, no cabe duda que la misa es una conmemoración: si conmemora el sacrificio de Cristo, ¿cómo puede al mismo tiempo realizarlo? Santo Tomás se contenta con decir que la misa es un sacrificio porque es la conmemoración de un sacrificio. Tenemos que reconocer que esta respuesta no nos satisface plenamente. No es que acusemos aquí de insuficiencia a Santo Tomás. Él sabía detenerse a tiempo delante de un misterio que la lucha contra herejías ulteriores no había transformado aún en problema. Y creemos sobre todo que este problema no se le planteó por dos razones que vamos a exponer inmediatamente: Santo Tomás tuvo idea exacta del sacrificio; la misa no era para él un puro diseño intelectual, objeto de frío análisis, sino un hecho cultural y complejo que hay que aceptar en su totalidad, con alma religiosa más que con espíritu de filósofo.

¿Qué es pues el sacrificio? Se ha cometido un error de método intentando definir en primer lugar «el sacrificio en general» a través de un análisis de los sacrificios paganos y de los sacrificios de la antigua ley. Se buscaba después mostrar — ¡y a precio de qué sutilezas! — que el sacrificio eucarístico, no obstante sus particularidades, entraba en esa categoría. El método es equivocado porque olvida que el sacrificio eucarístico es el sacrificio perfecto y, por consiguiente, trascendente y absolutamente *sui generis*. Los sacrificios de la antigua ley pueden, en verdad, figurarlo. Pero si bien la figura, por regla general, precede a la verdad, es la verdad la que permite reconocer la figura que ella sobrepasa, y la que ayuda a descubrir en la figura rasgos que contribuyen a la mayor inteligencia de la verdad. Había que esperar al sacrificio del Calvario, por ejemplo, para captar toda la plenitud figurativa del cordero pascual; era necesario esperar a la institución de la eucaristía para descubrir la significación profética del maná.

El error de método ha sido confirmado muchas veces por la pobreza de los resultados: ese análisis racional del sacrificio ha conducido a poner en primer plano la destrucción sangrienta, lo que se llama corrientemente inmolación. Y entonces, ¿cómo se puede hallar un «verdadero sacrificio» en una acción cultural que es «incruenta», como señala el concilio de Trento en conformidad con la evidencia? A falta de sangre, se buscará una destrucción, actual o virtual, un abatimiento moral o físico de Cristo. Se llegará difícilmente a ello, y se olvidará que Cristo, impasible y glorioso, no puede sufrir ninguna verdadera disminución. El sacrificio quedará en algo puramente ficticio y, en el sentido propio de la palabra, imaginario.

Será, pues, infinitamente más ventajoso volver sobre las intuiciones profundamente religiosas de San Agustín y de Santo Tomás de Aquino. A ellos pediremos luz para sondear la naturaleza profunda del sacrificio. Santo Tomás analiza los elementos constitutivos del ser mismo del sacrificio. La definición de San Agustín se fija

en el fin y en el valor santificante de este acto. Diferentes por su punto de mira — uno más analítico, más espiritual el otro — estas dos definiciones se armonizan y completan mutuamente.

Para el Doctor Angélico (II-II, q. 85, a. 3, sol. 3) el sacrificio es el acto perfecto de la virtud de la religión: un acto externo, cultural (este punto no se debe nunca perder de vista), que permite a la criatura significar de la mejor manera posible su reconocimiento de los derechos absolutos del Creador. Es la inmolación la que da al sacrificio este valor único. Pero el sacrificio no es definido por Santo Tomás como algo que necesariamente deba ser una entrega a la muerte o una destrucción — sangrienta o no —, sino como una acción, sea cual fuere, que denuncia los derechos soberanos del Creador. Se ve inmediatamente que tal definición es analógica y podrá convenir a actos tan diferentes en apariencia como el sacrificio cruento del cordero pascual y el sacrificio de pan y de vino ofrecido por Melquisedec. Sumemos todavía una precisión útil: la inmolación nunca viene a añadirse a la simple ofrenda, como si fueran dos actos sucesivos de los cuales sólo el segundo es sacrificial. En realidad, la ofrenda es el género, una de cuyas especies es el sacrificio, ya que la inmolación es la diferencia específica que contrae el género ofrenda en la especie sacrificio. El sacrificio no va a continuación de la ofrenda. Sino que determinadas ofrendas, que se caracterizan por una inmolación, son sacrificios, y todo sacrificio va como envuelto en una ofrenda. Un sacrificio no se constituye por la adición sucesiva de una ofrenda y de una inmolación: es la ofrenda toda entera la que se manifiesta como sacrificio por la característica de la inmolación.

San Agustín no se detiene en un análisis tan extenso del sacrificio (por lo demás, nosotros hemos añadido a la teoría tomista algunas precisiones personales aunque — al menos así nos parece — estrictamente homogéneas con esta teoría que nos hemos limitado a transcribir de manera más explícita). Sostiene sin embargo la distinción fundamental entre el sacrificio propiamente dicho, que es un acto cultural, expresivo, y el alma espiritual de este sacrificio, que es para Santo Tomás la virtud de la religión (notemos incidentalmente que por ninguno de los dos extremos se podrá, en consecuencia, hablar de un «sacrificio del cielo», a no ser dando a este término un valor analógico y metafórico). Después San Agustín pone de relieve la virtud unitiva, beatificante, del sacrificio. Éste es un acto cuya finalidad esencial consiste en unir la criatura con Dios y en hacer así que la criatura alcance su fin, que es la bienaventuranza. Esto no excluye la necesidad, en ciertos casos, de una inmolación que sea a la vez muerte cruenta; pero éste es un medio relativo, y lo que sigue siendo esencial al sacrificio, en la perspectiva agustiniana, es su valor unitivo y beatificante. San Agustín vuelve aquí a encontrarse con Santo Tomás, para quien el sacrificio, según su etimología, consiste en «hacer algo sagrado»²⁵.

²⁵ La doctrina agustiniana del sacrificio ha sido admirablemente valorizada por el padre DE MONTCHEUIL, *Mélanges théologiques*, cap. 11: *Sacrifice et sacrement*.

Vamos ahora a aplicar estos datos al caso particular del sacrificio eucarístico. Pero, lejos de reducir éste al estricto *mínimum* sacramental de la materia y de la forma, lo consideraremos en toda su amplitud, teniendo en cuenta no solamente la totalidad de su contexto cultural, sino también su institución en la cena, sus relaciones con el sacrificio de la cruz y con todas las figuras bíblicas que le han precedido y lo han aclarado. El tema es amplísimo. Habremos de resumirlo en breves trazos, rogando al lector que supla los detalles que no podemos recoger aquí.

El sacrificio de la cruz.

¿Quién pondrá en duda que la cruz es un sacrificio, a la vista de esa inmolación entre cielo y tierra, y de tanta sangre derramada? Sin embargo, es importante ver ahí ya, en ese sacrificio tan real, no un simple drama, sino una celebración sacerdotal. Cristo no es solamente víctima: es sacerdote, nos dice la Epístola a los Hebreos. Ordenado sacerdote para toda la eternidad a la manera de Melquisedec (sacerdote y rey, sacerdote único, rey de la paz), ejerce su sacerdocio en la cruz: ésa es «su hora», aquella para la cual ha venido.

No ha sido para Él ninguna sorpresa. Él ha profetizado muchas veces su suplicio. Ha subido voluntariamente a Jerusalén, ha declarado que nadie le arrebatara su vida, sino que en sus manos está el poder de darla y recobrarla. Su dolorosa agonía ha puesto de relieve la aceptación voluntaria de su «cáliz». Se adelanta hacia los que vienen a prenderle y se delata espontáneamente. Llevado de tribunal en tribunal, calla: como un manso cordero, no ha abierto su boca, porque se ha ofrecido voluntariamente; más exactamente: sólo pronuncia las palabras que serán causa de su condena. En el Calvario y clavado en cruz, no emite un solo lamento; todas sus palabras manifiestan un dominio absoluto, no solamente de sí mismo, sino de su reino y de su herencia, y la certeza de haber realizado las profecías y cumplido hasta el fin la voluntad de su Padre.

Su sacrificio, a la vez que sacerdotal, es sacramental. Para obtener la salvación del género humano no eran necesarios tantos sufrimientos; pero sí lo eran para expresar mejor su obediencia al Padre y su amor hacia los hombres. Además, en este sacrificio total pudo Cristo incluir por adelantado el sacrificio de la humanidad entera, que debe renunciar a sí misma para retornar al Padre —de quien se separó por el pecado—, y que debe darse filialmente para evitar la tentación de hacerse dios —tentación que acosará siempre a una criatura dotada de autonomía y situada en el vértice de la creación²⁶.

Tal es el efecto de un sacrificio que realiza la inmolación de la cruz, sancionada y exaltada por las glorias de la resurrección y de la ascensión. Verdaderamente Cristo se ha consagrado y nos ha consagrado (Ioh 17, 19). No ha llevado exclusivamente una obra de rescate, de pago de una deuda y supresión de una falta: nos ha vuelto a unir al Padre y nos ha hecho verdaderamente bienaventu-

²⁶ Tomamos estas últimas consideraciones del artículo del padre DE MONTCHEUIL.

rados abriéndonos las puertas del cielo. Sacrificio perfecto, y que trasciende a todos los otros: este sacerdote se ha dado en forma tal, que ha sido al mismo tiempo víctima. Esta víctima es tan consciente y tan religiosa, que es al mismo tiempo sacerdote. La perfección del sacrificio de la cruz resulta de la conjunción, en una sola persona, de los tres términos de todo sacrificio: sacerdote, víctima y altar ²⁷. Volveremos a encontrar en los sacrificios de la cena y de la misa esta característica que da prueba de la identidad de estos sacrificios con el de la cruz.

El sacrificio de la cena.

El sacrificio de la cena forma una unidad con el sacrificio de la cruz. Está envuelto en un mismo movimiento de Pascua, de tránsito. Al principio del relato de la cena (más exactamente, del lavatorio de los pies) San Juan nos dice: «Antes de la fiesta de la Pascua, viendo Jesús que llegaba su hora de pasar de este mundo al Padre...» (Ioh 13, 1). En el domingo de ramos, en el martes y el miércoles santo, la Iglesia inicia el canto de «la pasión» con el relato de la cena. En el curso de la cena Jesús ordena a Judas hacer «lo que ha de hacer», es decir, poner en movimiento el engranaje de la pasión (Ioh 13, 28). Y del cenáculo Jesús y los suyos se dirigen a Getsemaní. La cena inicia el drama de la cruz; o, mejor aún: la cena figura y contiene la cruz.

A primera vista, nada hay de común entre este banquete fraterno y el suplicio del Gólgota. Pero acerquémonos un poco más. La cena da comienzo con el lavatorio de los pies, en el cual Jesús se conduce como quien ha venido no para ser servido, sino para servir, para ser «siervo» profetizado por Isaías, como lo demuestran sus palabras en este momento: «el Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir»; y en otra ocasión había añadido: «y para dar su alma como rescate por muchos» (Mc 10, 45; cf. Is 53).

El banquete mismo es una comida de Pascua. En este punto no se pueden refutar las afirmaciones formales de los sinópticos. A los exegetas incumbe conciliarlas con las de Juan, para quien la Pascua no ha comenzado sino veinticuatro horas más tarde ²⁸. En esto que,

²⁷ La teología moderna ha descuidado casi por completo este tema de la identidad de Cristo y el altar afirmada por el Pontifical (ordenación de subdiaconos). Pueden verse numerosos textos admirables en M. DE LA TAILLE, *Mysterium fidei*, eluc. 13. Citaremos solamente los siguientes:

«Oh lugar afortunado (el cenáculo); nadie ha visto, ni ve, ni verá esto: el Señor convertido en verdadero altar, en pan y cáliz de salvación... Él mismo es altar y cordero, víctima y sacrificador, sacerdote y alimento» (SAN EFRÉN, *Himno 3.º de la crucifixión*, estrofa 10).

«Se ha ofrecido Él mismo para abolir el sacrificio del Antiguo Testamento, sacrificando en favor del mundo entero una víctima más perfecta y viviente; pues Él mismo es la víctima, Él mismo el sacrificio, Él mismo el sacerdote, Él mismo el altar» (SAN EPIFANIO, *Adv. haer.*, 55, 4).

«Acudid todos al único Jesucristo que salió del Padre único y volvió a Él, corred hacia Él como al único templo y al único altar» (SAN IGNACIO, *Magn.*, 7, 2).

²⁸ La conciliación propuesta por el padre Lagrange nos parece perfectamente conforme con los datos del problema. Según San Juan, la Pascua fue celebrada por todo el pueblo judío en la tarde del viernes. En los sinópticos vemos a los discípulos preparar el convite pascual para la tarde del jueves. Podemos, pues, suponer que, a causa de la afluencia de los peregrinos, un grupo de provincianos, como Jesús y sus discípulos, podían anticipar la Pascua. Confirmemos la hipótesis del padre Lagrange con un argumento de conveniencia: los dueños del cenáculo prestado a Jesús han tenido que celebrar

desde el punto de vista de la apologética escrituraria, parece una contradicción, el teólogo ve una confirmación y una convergencia. Para Juan, la muerte del Calvario es una pascua; para los sinópticos, el banquete de la cena es una pascua. ¿Cómo no deducir de ahí la identidad de la cruz y de la cena?

Si la cena es una pascua, es un sacrificio. Pues no solamente la inmolación del Cordero pascual es un sacrificio, sino que también lo es su manducación conmemorativa (Ex 12, 27). Las palabras de la consagración afirman a su vez la celebración de un sacrificio; el cuerpo entregado, la sangre derramada y sobre todo la mención del cáliz que, en boca de Jesús, designa siempre la aceptación voluntaria del sufrimiento (cf. Mt 20, 22; 26, 39; Ioh 18, 11). Este cáliz es el de la nueva alianza, paralela a la antigua que, lo mismo con Abraham (Gen 15, 19), que con Moisés (Ex 24, 6), fue sellada con un sacrificio cruento.

Después de haber instituido la eucaristía, Jesús dice: «Haced esto en memoria mía». La repetición de su gesto será una conmemoración pero será además un acto sacrificial nuevo, pues no dice: Haced una cosa parecida, sino: Haced *esto*.

Aquí, como en la cruz, identidad de la víctima, del sacerdote y del altar en una sola persona que es Cristo. Pero en la cena, mientras que el sacerdote es todavía Cristo en persona, *in specie propria*, la víctima es Cristo *in specie aliena*, bajo las especies sacramentales del pan y del vino.

El sacrificio de la misa.

La misa no es otra cosa que la reiteración de la cena. Fue en la cena cuando Cristo dijo: «Haced esto en memoria mía». El sacerdote, en la misa, repite los gestos y las palabras de Cristo en la cena (y no los gestos y las palabras de Cristo en la cruz), con una mesa cubierta de manteles, pan y vino, un plato o patena y una copa como en la cena, en el marco de una acción de gracias, de un sacrificio de alabanza como en la cena.

Puesto que hemos visto ya que la cena es un sacrificio verdadero, para demostrar que la misa es un sacrificio pudiéramos contentarnos con haber demostrado que la misa consiste en reiterar la cena. Esto basta también para probar que la misa contiene y representa el sacrificio de la cruz, dado que la cena lo contenía y representaba.

Sin embargo, es preciso añadir que la misa, tal cual la Iglesia la ha organizado, manifiesta por sí misma ser un sacrificio.

El sacerdote que la celebra se presenta vestido con ornamentos destinados a encubrir su personalidad individual y a sugerir que ha revestido un personaje distinto.

El ofertorio mismo del pan y del vino no es solamente preparación de una comida. Por la solemnidad con que va acompañada,

también la Pascua. Es verosímil que la habrán celebrado en su casa el propio día de la Pascua; era, pues, necesario que sus huéspedes adoptasen otro día.

El P. Bouyer («La Maison-Dieu», n. 18, p. 43) que niega que la cena haya sido una comida pascual, nota que la frase de Lc 22, 15-16 es «ambigua». No cabe duda; pero difícilmente pueden eludirse otros textos, como Mc 14, 14 y paral.: «El Maestro dice: ¿Dónde está mi departamento, en que pueda comer la Pascua con mis discípulos?»

por las oraciones con que en el curso de los siglos se ha ido enriqueciendo, por el hecho de que las ofrendas son recibidas por el sacerdote que las coloca sobre el altar, esta ofrenda tiene un carácter netamente sacrificial.

La ofrenda que más tarde se hace del pan y del vino consagrados, conmemora la pasión de Cristo, su resurrección y su ascensión, haciéndolas presentes.

La mesa del banquete no es una mesa corriente; por eso no es de madera, sino de piedra: es una mesa sagrada, el altar de un sacrificio. Este altar está presidido por la cruz, y el sacerdote multiplica los signos de la cruz para manifestar que, renovando la cena, representa de nuevo la cruz.

Este sacrificio es una pascua. La primera celebración de la Pascua no fue una fiesta anual, sino semanal, que coincidía con la celebración del domingo, el octavo día, el día del Señor, en el cual los primeros cristianos se reunían para esperar su segunda venida o, dado que ésta no tenía lugar, con el fin de realizar su presencia según la oración antigua *Maran atha*, que significa: *El Señor viene o Venid, Señor* (1 Cor 16, 22; Apoc 22, 20).

Los cantos, los ritos, la solemnidad que acompaña a esta función litúrgica, indican claramente que se trata de una acción ofrecida exclusivamente a Dios. La comunión que pone término al sacrificio realiza el fin unificante y beatificante del sacrificio, según San Agustín.

Por último, el realismo de la consagración, que nosotros hemos estudiado a propósito de la presencia real, nos certifica que Cristo está verdaderamente presente bajo las especies de pan como en la cena, y que este sacrificio sacramental no es un mero símbolo. Hallamos de nuevo también aquí la característica única del verdadero sacrificio de Cristo. Pero aquí todo es sacramental: la víctima, como en la cena, bajo las especies de pan; el sacerdote es también Cristo, en la persona sacramental del sacerdote humano que habla en persona de Cristo cuando dice: Esto es mi cuerpo, y que además — como luego veremos — representa a toda la Iglesia; finalmente, el altar de piedra, según palabras del Pontifical (ordenación de los subdiáconos), representa a Cristo, y el ceremonial de la consagración del altar no tiene más motivo que el de poner de manifiesto su identidad sacramental con Cristo.

3. El sacrificio de la unidad.

Queda, pues, demostrado que la misa, por mediación de la cena, representa y contiene el sacrificio de la cruz. Pero este breve análisis de la doctrina eucarística sería incompleto si no examináramos la razón de ser del sacrificio de la cruz y por qué este sacrificio, plenamente suficiente para salvar a la humanidad, debe ser sacramentalmente renovado por el sacrificio eucarístico.

Cristo murió «para reunir en uno todos los hijos de Dios, que están dispersos» (Ioh 11, 52). San Pablo señala más explícitamente aún el fin último del sacrificio de Cristo:

La eucaristía

Ahora, por Cristo Jesús, los que un tiempo estabais lejos, habéis sido acercados por la sangre de Cristo; pues Él es nuestra paz, que hizo de los dos pueblos uno, derribando el muro de separación... para hacer en sí mismo de los dos *un solo hombre nuevo*, y estableciendo la paz, y reconciliándolos a ambos en *un solo cuerpo con Dios, por la cruz*... Y viniendo nos anunció la paz a los de lejos y la paz a los de cerca, pues por Él tenemos los unos y los otros *el poder de acercarnos al Padre en un mismo Espíritu*.

Ya el sacrificio de la Pascua tuvo por objeto reunir en un solo pueblo a aquellos que, dispersos y oprimidos por la servidumbre y la idolatría en tierra extranjera, ya no eran un pueblo. Su liberación y su marcha a través del desierto hacia la tierra prometida concluyeron en la celebración de la alianza que unió a Dios con su pueblo, considerado como una sola persona, como una sola esposa, en un matrimonio sellado por la fidelidad (en el doble sentido de fe en Dios y de constancia conyugal).

La nueva Pascua tiene por objeto, sellando la nueva y eterna alianza, constituir un nuevo pueblo de Dios, el «Israel de Dios» (Gal 6, 16), unido en sí mismo y unido a su Dios de una manera más íntima y definitiva.

Vemos, a través de todo el discurso de la cena, que el fin de esta nueva Pascua y de la nueva alianza es consumir un misterio de unidad. Ese discurso comienza con la alegoría de la vid y termina con la oración sacerdotal. La institución del nuevo sacramento y del nuevo testamento (o nueva alianza), viene acompañada de la promulgación de la nueva ley, del mandamiento nuevo: la ley de la caridad fraterna (Ioh 13, 34).

De este modo, la restauración por Cristo repara la destrucción llevada a cabo por el pecado del primer Adán; éste había separado al hombre de Dios y «disgregado las familias de las naciones» (colecta de Cristo rey). El sacrificio de Jesús les concede «acceso al Padre en un mismo espíritu» y los reúne al mismo tiempo en «un solo cuerpo»²⁹.

Pero si esta obra de reunión ha sido operada ya, y de una manera indudablemente suficiente, por el sacrificio de Cristo en la cruz, ¿qué objeto tiene el reproducirla mediante la reiteración sacramental de ese mismo sacrificio? Porque la reunión de los cristianos — la Iglesia — es a la vez algo hecho y algo por hacer. Está hecha por la cruz y por el coronamiento del misterio pascual en Pentecostés (donde, desde el primer instante de su fundación, la Iglesia es católica, es decir, universal de derecho y de hecho). Está por hacerse en el caso concreto de cada uno de los hombres que vienen al mundo a lo largo del tiempo, mediante su adición individual al cuerpo de Cristo; y ésta es la obra del bautismo, por el cual cada uno de nosotros muere al pecado y resucita a la vida de Dios como si hubiera sufrido en sí mismo la pasión de Cristo. La reunión de los cristianos está todavía por hacerse en una incorporación y recapitulación cada vez más reales y profundas de toda la Iglesia. Si ésta, en efecto,

²⁹ Cf. también la poscomunión del día de Pascua: «*Infúndenos, Señor, el espíritu de tu caridad, para que, por tu piedad, hagas concordar a los que saciaste con los sacramentos pascuales*».

no vive ya en régimen de espera y de preparación, como la Sinagoga, tampoco vive todavía en régimen de consumación; continúa «peregrinando ausente del Señor» (2 Cor 5, 6), bien que aproximándose a Él cada vez más. Permanece en el régimen de esos signos tan reales, pero figurativos aún, que son los sacramentos. Dotada de una unidad que desde el principio le fue dada por la cruz y Pentecostés, necesita ahora progresar en el misterio pascual y conquistar una unidad más perfecta por la eucaristía. El bautismo es el sacramento de la fe, o sea, del fundamento y de la iniciación. La eucaristía es el sacramento de la caridad, es decir, de la perfección indefinidamente creciente y de la unificación cada vez más completa. Ésta es la causa de que las oraciones del canon de la misa vayan todas orientadas hacia el cumplimiento de su unidad y la afirmación de su paz.

El cuerpo de Cristo, realmente presente en la eucaristía, es a la vez punto de reunión, vínculo de unidad y figura de ese cuerpo de Cristo que es la Iglesia (Col 1, 24). Al comerlo, nosotros que somos ya cuerpo suyo, vamos siéndolo cada vez más, y alcanzamos mayor semejanza con el *Unigénito*, con el Hijo único, para llegar a la perfecta unidad. El hermoso libro del padre DE LUBAC, *Corpus Mysticum*, prueba, con numerosos textos, que esta expresión, desconocida por San Pablo, comenzó designando el *cuerpo sacramental* (místico es equivalente a sacramental, como misterio es equivalente a sacramento). Y porque este cuerpo sacramental es vínculo y figura de la Iglesia, en razón de una estricta sinonimia, *cuerpo místico* ha venido a significar el cuerpo eclesial. Pues, como dice la secreta de la fiesta del Corpus, «por estos dones son significadas místicamente (sacramentalmente) la paz y la unidad de la Iglesia».

Si la eucaristía es *mysterium fidei*, éste no debe entenderse como un misterio entre tantos de nuestra religión, como son las maravillas inauditas de la transustanciación y de la presencia real. Es «el misterio de la fe», el misterio mismo de Cristo, oculto desde los siglos en Dios (Eph 3, 9), que es un misterio de unidad y de reunión en torno a ese hijo único ese *Uno* que es la flor más escogida del pueblo de Dios, destinada a recapitularlo en la unidad de un solo cuerpo.

El sacrificio de la Iglesia.

Sacrificio del cuerpo de Cristo, la misa es, por consiguiente, el sacrificio de la Iglesia. Según la fórmula de San Agustín, al celebrar este sacrificio, la Iglesia tiene conciencia de que es ella quien lo ofrece y de que ella misma es ofrecida en él³⁰. En efecto, si tuviéramos que definir la misa en un brevísimo trazo, diríamos que, mientras la cruz es el sacrificio de Cristo, la misa es el sacrificio de la Iglesia. No cabe duda que en la misa, como en la cruz, Cristo es realmente el sacerdote y la víctima del sacrificio. Pero en la cruz, quien ofrecía y era ofrecido era Cristo solo e *in specie propria*, en su estado y bajo su aspecto propio; único santo, único hombre-Dios, sólo Él podía ofrecer un sacrificio agradable al Padre y válido para toda la humanidad que en Él estaba representada.

³⁰ *La Ciudad de Dios*, I, x, cap. v y vi.

Por este sacrificio primero y único, santificó a la humanidad engendrando la Iglesia, nacida de su costado abierto, formó para sí un cuerpo encargado de prolongar sacramentalmente su acción sacerdotal. Y confió a esta esposa su sacrificio como una herencia que le pertenece en propiedad³¹. Siendo la Iglesia verdaderamente el cuerpo de Cristo, no puede ofrecer el sacrificio del cuerpo eucarístico de Cristo sin ofrecerse ella misma. Ciertamente, su sacrificio es ante todo el sacrificio de Cristo — pues no hay Iglesia sin Cristo, así como no hay cuerpo vivo sin cabeza, sarmiento sin vid, edificio consistente sin piedra angular. Pero este sacrificio no es ya el sacrificio del individuo-Cristo; si podemos decirlo así, es el sacrificio del Cristo total, del Cristo que recapitula en sí todo su pueblo.

Así, toda misa va de la Iglesia a la Iglesia. Es la Iglesia engendrada por la cruz y el bautismo, y ya unificada por las misas anteriores, la que se reúne para celebrar la misa. Es la Iglesia la que ofrece el pan y el vino, y toma conciencia de sí misma ya en esta ofrenda, en la cual está representada y unificada. La Iglesia entera de los bautizados canta la acción de gracias y celebra el sacrificio de alabanza. La Iglesia toda entera, pero reunida en un solo hombre, el sacerdote propiamente dicho, no ya solamente de la asamblea, sino ministro, representante e instrumento personal de Cristo, consagra el pan y el vino en el cuerpo y sangre de Cristo³². De manera que la Iglesia está a un tiempo en la nave, *in specie propria*, y sacramentalmente, sobre el altar. Y la Iglesia entera («nosotros vuestros ministros y todo vuestro pueblo santo») ofrece la Iglesia, con Cristo, como una hostia pura, a la augusta majestad del Padre. Ya antes de la comunión, que les hará visiblemente participar del altar, todos han sido unificados, «aunque numerosos, forman un solo cuerpo y un solo pan», y esta ofrenda de la Iglesia será llevada por mano del santo ángel al altar celestial: aquí está el fin último del sacrificio, la consumación de la Iglesia en la unidad total y definitiva. Y el pan y el vino, cuerpo y sangre de Cristo, Iglesia ofrecida, son elevados hacia el cielo en signo de glorificación eterna del Padre, por Él, con Él y en Él; y la Iglesia oferente sella esta ofrenda con la palabra misteriosa de la fe, de la adhesión, de la común unión de los miembros del pueblo entre sí y con el sacerdote: el *amen* que es preludeo del gran *amen* final del triunfo del Cordero (Apoc 7, 12).

Mas esta unión misteriosa realizada por la consagración misma, y por la ofrenda que la consagración implica, continuamente impetrada en la gran oración canónica, sellada, en fin, por la oración de la familia, el *Pater noster*, esta unión, decimos, va a manifestarse claramente por la manducación común del cuerpo de Cristo. Y en esta manducación común, el cuerpo «místico» de Cristo expresará su unidad y, simultáneamente, la extraerá en su fuente misma. Hemos visto que el ofertorio no hacía más que subrayar este carácter

³¹ «Para dejar a su esposa muy amada, la Iglesia, un sacrificio visible...» (Concilio de Trento, ses. 22, cap. 1; Dz 938).

³² La encíclica *Mediator Dei* indica claramente que, si el sacerdote representa al pueblo, no es porque su sacerdocio emane de los bautizados, sino porque hace de él el representante del Cristo que contiene en sí a todo su pueblo.

general de toda la misa: que la misa es, del principio al fin, una ofrenda. Puede decirse de manera análoga, es decir, habida cuenta de todas las proporciones, que toda la misa es comunión, puesto que es enteramente un acto de la Iglesia; y que la «comunión» no es solamente una «parte» de la misa y la conclusión del sacrificio a modo de comida. La comunión manifiesta, dándole realidad de la manera más indudable y concreta, ese carácter de toda la misa, de ser una comunión desde un extremo al otro: unión de los fieles con Cristo, unión de los fieles entre sí.

Séanos permitido subrayar dos corolarios de esta verdad, que son importantes para la catequesis y la práctica pastorales. Comulgar fuera de la misa sin razón suficiente, no sólo es una anomalía muy sensible, es un absurdo. Y, por otra parte, una misa en que los fieles no comulgan, pero en la cual participan activamente (comulgando, por lo demás, el sacerdote en nombre de ellos) es una misa perfectamente válida y completa. Es ésta, sin duda, la razón de que la Iglesia haya impuesto un precepto grave de asistir a misa todos los domingos, en tanto que a comulgar obliga solamente una vez al año, por Pascua³³.

Cuando la unidad se ha manifestado y consumado perfectamente por la comunión, la Iglesia, en la poscomunión, pronuncia una «acción de gracias», en la cual no se contenta con agradecer el beneficio recibido y ya pasado, sino que dirige su mirada hacia el futuro: más una y más santa, va a tornar a su labor en el mundo con más energías, y pronto se hallará de nuevo reunida para celebrar una misa más perfecta, puesto que la Iglesia, que será oferente y ofrecida en esa nueva misa será más santa y más una (santidad y unidad que son una misma cosa, puesto que la Iglesia no es santa sino por su unión con el único Cristo). Así, de misa en misa, la Iglesia avanza hacia la consumación, y las poscomuniones apuntan frecuentemente a aquel futuro definitivo que será el goce incesante del cielo.

Eucaristía y segunda venida de Cristo.

San Pablo escribió: «Cuántas veces comáis este pan y bebáis este cáliz, anunciaréis la muerte del Señor hasta que Él venga» (1 Cor 11, 26). La Iglesia es un pueblo en marcha. Superior a la Sinagoga, puesto que posee realidades y no ya simples promesas, vive todavía en un régimen de signos y figuras destinadas a desaparecer para dar lugar a la realidad sin velos. De igual manera que el maná dejó de caer cuando el pueblo elegido salió del desierto para entrar en la tierra prometida, los sacramentos, y el primero de ellos, la eucaristía, desaparecerán cuando veamos a Dios cara a cara. El «pan de los itinerantes» no tendrá razón de ser cuando comamos el «pan de los ángeles», comunicando con el Verbo directa y continuamente. Pero eucaristía y visión beatífica no se oponen como polos contra-

³³ El magisterio ha prohibido condenar las misas en que «sólo el sacerdote comulga sacramentalmente» (conc. de Trento, ses. 22, can. 8; Dz 955; cf. también la condenación del Sínodo de Pistoya, Dz 1528). La encíclica *Mediator Dei* ha insistido también en la legitimidad de las misas privadas. La misa es un sacrificio latréutico y propiciatorio, eficaz *ex opere operato*, y no sólo un banquete conmemorativo y simbólico.

rios. La primera prepara y anuncia la segunda: en este «sagrado banquete, en el cual Cristo es comido, se celebra la memoria de su pasión, el alma se llena de gracia», pero también «son dadas las arras de la futura gloria» (Ant. *O Sacrum convivium*). La eucaristía es el sacramento y la prelibación del cielo. Los que se alimentan de ella no mueren (Ioh 6, 54). Es la semilla y la levadura de la resurrección eterna. Por eso la Iglesia exige que a los moribundos sea dada la eucaristía solemnemente en viático como el «remedio más necesario para alcanzar la inmortalidad»³⁴.

De nuevo encontramos aquí la significación escatológica del banquete, figura del cielo³⁵. Toda eucaristía y toda misa nos encamina, pues, hacia la segunda venida de Cristo. Tal era entre los primeros cristianos el sentido de la eucaristía dominical y de la vigilia que le precedía. Tal era el sentido del *Maran atha: el Señor viene o Venid, Señor Jesús*. Varias liturgias, en sus anámnesis, dicen explícitamente que el sacrificio del cuerpo de Cristo conmemora su retorno glorioso. La liturgia romana no recoge esta mención que, en verdad, no es necesaria, pues ya se nos dice que esta conmemoración de la pasión es también conmemoración de la resurrección; ahora bien, la resurrección de Cristo es la causa y la inauguración de nuestra propia resurrección, que tendrá lugar al fin de los tiempos (I Cor 15, 20-26); y también se nos dice que nosotros hacemos aquí la anámnesis de la gloriosa ascensión y que «ese Jesús volverá del cielo así como le habéis visto subir allá» (Act 1, 11).

Aunque sea una conmemoración, la eucaristía no se orienta exclusivamente hacia el pasado, sino que es el fermento que obra en el mundo para transformarlo en un mundo nuevo. «Misterio de la fe» y sacramento de la caridad, es también el sacramento de la esperanza.

El sacramento por excelencia.

Para concluir, podemos ver cómo la eucaristía es el «sacramento por excelencia», o, como dice la expresión corriente, «el santísimo sacramento».

Es indudable que la eucaristía supera en dignidad a los demás sacramentos, porque sólo ella es acabada en la consagración de su materia; porque en lugar de contener exclusivamente y de una manera transitoria la gracia de Cristo, contiene de manera sustancial y permanente al mismo Cristo en persona, al autor de la gracia.

Pero ante todo es el «santísimo sacramento» porque contiene todo el misterio cristiano y toda la vida cristiana, la fe y la caridad, la encarnación y la pasión, la resurrección y la ascensión, el misterio global de la Iglesia y el misterio final de la parusia.

Por eso la eucaristía es el sol en torno al cual gravita todo el misterio sacramental. Todos los sacramentos participan de su virtud y se orientan a su celebración. El bautismo y la confirmación inauguran la iniciación cristiana que la eucaristía viene a coronar.

³⁴ Cf. DOM L. BEAUDUIN, *Le viatique*, «La Maison-Dieu», n. 15.

³⁵ Cf. J. DANIELOU, *Bible et Liturgie*, p. 208-219.

La penitencia está ligada a la «comunidad cristiana» y restituye a la eucaristía aquellos que se habían separado de ella por causa del pecado. La unción de los enfermos devuelve a la comunidad aquellos que se habían aislado de ella por causa de la enfermedad, y, en caso de muerte, les prepara con una última purificación para la comunión suprema. El orden proporciona a la eucaristía, y a la predicación que a ésta prepara, sus ministros. El matrimonio, en fin, expresa a su manera el mismo misterio: los desposorios de Cristo con su Iglesia.

Esto nos permite responder a una cuestión clásica de la teología sacramental: ¿es la eucaristía necesaria para la salvación? Parece evidente que sí, puesto que Cristo declaró formalmente: «En verdad, en verdad os digo que si no coméis la carne del Hijo del hombre y no bebéis su sangre, no tendréis vida en vosotros. El que come mi carne y bebe mi sangre tiene la vida eterna» (Ioh 6, 53-54). Y, sin embargo, la Iglesia ha tenido siempre por salvos a los convertidos que mueren antes de la iniciación cristiana, o a los niños que mueren después de haber recibido solamente el bautismo.

La solución de este problema está en la distinción entre el sacramento de la eucaristía considerada como un sacramento particular que no obra sino en cuanto recibido, y la eucaristía considerada como el sacramento por excelencia, que contiene todos los restantes y que está contenido en ellos como el fin en los medios, como la caridad en todas las virtudes. Es posible salvarse sin comer la carne y beber la sangre de Cristo visiblemente y sacramentalmente. No obstante, la palabra de Cristo sigue siendo verdadera: la eucaristía es necesaria para la salvación en cuanto que nadie puede salvarse si no se incorpora a Cristo y no se hace beneficiario de su pasión. Esto se logra, tratándose de adultos, por la fe y la buena voluntad; en el caso de los niños, por el bautismo que, por ser el sacramento de la incorporación a Cristo, inaugura la eucaristía, ordena realmente a ella y de alguna manera la contiene, porque contiene su *res sacramenti*, su realidad profunda, la razón última de su institución: la unión con Cristo y con su cuerpo (ST, III, q. 73, a. 3).

La eucaristía, sacramento por excelencia, trasciende el orden mismo sacramental. Los más alejados de nuestra fe, y aun los más hostiles a ella, pueden salvarse sin recibir externamente el sacramento del cuerpo y de la sangre, en tanto que no pueden salvarse sin estar envueltos, aunque sea inconscientemente, en el sacramento de la presencia y del sacrificio, que es el sacramento de la Iglesia, el sacramento de la unidad y, en una palabra, el sacramento del amor.

REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS

Después de haber estudiado separadamente el bautismo, la confirmación y la eucaristía, agruparemos nuestras *Reflexiones* en el cuadro indiviso de estas breves páginas. Por una parte, en efecto, manifestaremos así mejor sus relaciones y la especie de unidad que constituyen globalmente; por otra, es nece-

sario considerar en conjunto estos tres sacramentos precisamente dentro de la serie de etapas de la vida cristiana, la primera de las cuales es la iniciación. La iniciación de los adultos no bautizados debe prepararlos directamente al bautismo; pero también, y al mismo tiempo, a la confirmación y a la primera comunión que deben seguir. La iniciación de los adultos bautizados, pero no educados cristianamente y no instruidos, debe prepararlos a la confirmación de su bautismo al mismo tiempo que a la primera comunión. De igual manera, la iniciación cristiana de los niños los prepara a la vez para la confirmación de su bautismo, para la renovación de las promesas de éste y para la primera comunión. Vemos, en fin, que todos los años, durante la celebración del misterio pascual, los fieles renuevan en el curso de la noche su profesión de fe, bautismal y eucarística, en el Cristo muerto y resucitado, lo cual quiere decir que el «misterio» al que nacemos en el bautismo es idéntico al que nos alimenta en la eucaristía. Ésta es la razón de que un mismo acontecimiento, como es el éxodo, pueda ser considerado «tipo» a la vez del bautismo y de la eucaristía, bien que bajo dos aspectos diferentes y como recuerdo de dos hechos diversos. El «misterio» pascual que incluye la celebración de sendos sacramentos evoca los «tipos» de uno y otro hecho. Y esta manifestación solemne de su unidad nos indica suficientemente el puesto eminente que ocupan *juntamente*, entre todos los demás sacramentos, en el corazón del culto cristiano (cf. a este propósito L. BOUYER, *Le mystère pascal*, Éd. du Cerf, Paris, var. ed.).

1. Relaciones entre bautismo, confirmación y eucaristía.

El estudio de estas relaciones ha sido objeto de numerosas obras en estos últimos años (véanse sobre todo los artículos de L. BOUYER en «Paroisse et liturgie», 1950-1952, cuya conclusión fue expuesta en una notable conferencia en el priorato de la Rosalera en Bruselas. Léase también el sustancioso capítulo de A. G. MARTIMORT, *La confirmation, en Communion solennelle et profession de foi*. Éd. du Cerf, Paris 1952, p. 159-201). Más adelante veremos que tal estudio tiene su importancia para la pastoral. Dos excesos hay que evitar por lo que a la confirmación se refiere: considerarla simplemente como un elemento integrante del bautismo, o considerarla como un sacramento independiente y sin relación con el bautismo, y que produce una gracia propia sin relación alguna con la gracia bautismal. El primer exceso es sencillamente un error; representa la tendencia protestante que niega todos los sacramentos excepto el bautismo y la eucaristía. A. G. Martimort ha rebatido este error demostrando que toda la tradición atestigua la existencia de un sacramento especial que se añade al bautismo y lo completa. El otro exceso, que no puede dar satisfactoria explicación de las ceremonias todavía en uso en la Iglesia oriental, donde bautismo, confirmación y eucaristía se celebran a un tiempo, arrastra a pastores de almas y predicadores a fórmulas con frecuencia mal sonantes y a veces heréticas; de manera que según algunos, «el don del Espíritu Santo» no sería infundido en el bautismo, sino solamente en la confirmación.

La verdad es que la confirmación, aun siendo un sacramento especial, recibe este nombre sólo porque es una confirmación del *bautismo*. Ambos sacramentos constituyen la iniciación, en dos etapas, a la eucaristía, así como la penitencia es una restauración de esa iniciación para quienes se han desviado de ella. Mas ¿qué razón de ser tiene esta iniciación en dos etapas? Apoyándose en documentos indiscutibles, y con un sentido crítico óptimamente informado sobre estos problemas, el padre Bouyer ha mostrado que la razón histórica y teológica hay que buscarla en el carácter «jerárquico» de toda liturgia, incluida por consiguiente la liturgia de la iniciación (cf. a este propósito, GR. DIX, *The Shape of the Liturgy*, Londres 1945, cap. 1, *Liturgy and*

Sacramentos de iniciación

the Eucharistic Action). Hay una jerarquía en las órdenes sagradas que corresponden a los distintos «ministerios» de la celebración eucarística. Por derecho, quien preside es el obispo; es él quien, por su palabra y su acción, hace el «cuerpo de Cristo», entendido en el doble sentido de sacramento y de realidad eclesial. Los sacerdotes son sus cooperadores; los diáconos les sirven; los fieles, cuya oración es dirigida por los diáconos, ofrecen y comulgan con él en una misma acción eucarística. De igual manera hay una jerarquía de funciones en la iniciación a la eucaristía. El primer papel corresponde a los seglares bautizados que presentan a la Iglesia el candidato, se hacen garantes de sus costumbres en los diferentes «escrutinios» y se vinculan a él en la persona de uno o dos «responsables» que le «signarán», como todavía se hace en las ceremonias del bautismo de adultos.

El segundo cometido es el del diácono; el diácono sumerge al catecúmeno en la piscina y le impone las manos. Luego viene la intervención del sacerdote que comienza por la unción del óleo santo. Por último, el bautizado es conducido a presencia del obispo que impone las manos de nuevo y da fin a la ceremonia «confirmando» al bautizado. Después de lo cual, participan todos en la ofrenda y en el banquete eucarístico.

Siendo el obispo jefe de la iglesia local, a él corresponde imponer el «sello» del bautismo. El bautizado que aún no ha sido presentado al obispo, todavía no pertenece enteramente a la «casa de Dios», o al menos no ha sido todavía *manifestada sacramentalmente* esa pertenencia. Por el contrario, aquel que ha sido recibido por el obispo, ha recibido también la plenitud de la ciudadanía eclesial. Es un miembro, espiritualmente adulto, de la Iglesia, y ha venido a ser, con todos los otros miembros, responsable de su buena marcha. En signo de lo cual el obispo le da, no ya un «cachete» (no se da un cachete diciendo «la paz sea contigo»; tenemos aquí un ejemplo típico de la estabilidad de los ritos y de la inestabilidad de las fórmulas explicativas, cf. p. 368 ss. Hora es ya, sin embargo, ahora que la razón de este rito es conocida de una manera cierta, de suprimir las falsas explicaciones de los catecismos, de los misales y de la catequesis pastoral, que aún siguen abusando de ella), sino una caricia que recuerda el antiguo saludo, abrazo o beso de paz, con el cual el obispo indica paternalmente al bautizado que pertenece a la «familia» de Dios, que forma parte de la nación santa, del pueblo elegido, del sacerdocio real, y que está invitado a tomar parte juntamente con todos los demás en el banquete eucarístico.

Este rito de iniciación que comprende normalmente bautismo, confirmación y eucaristía, es aún corriente en la Iglesia oriental, pero nosotros ya rara vez lo vemos practicado en la Iglesia latina. Ello obedece a las circunstancias que han originado que en cualquier fecha del año tengan lugar los bautismos individuales, sobre todo de niños, y a las subsiguientes reacciones — distintas en occidente y en oriente. En efecto, desde el día en que los bautismos llegaron a ser numerosos y repartidos en múltiples días, el obispo no podía presidirlos todos. Dos eran entonces las soluciones posibles. Una, conservar la unidad de la tríada bautismo, unción-confirmación y eucaristía, dando al sacerdote la facultad de confirmar; esto es lo que hizo la Iglesia oriental considerando que los sacerdotes siempre habían tenido el derecho de hacer una primera efusión del óleo santo después de la inmersión, y que podían también ser considerados como delegados del jefe de la comunidad. Es preciso además observar a este propósito que «si el sacramento de la confirmación es administrado por el sacerdote, la consagración del *myron* (crisma) es una función propiamente episcopal. Y aun en la disciplina ortodoxa está actualmente reservada a los jefes de las iglesias autocéfalas. Recibir el crisma de una autoridad eclesiástica es un acto por el cual se reconoce la jurisdicción suprema de esta autoridad. En las parroquias, el santo crisma se conserva en la iglesia, generalmente en el altar junto con la santa eucaristía» (E. MERCE-

NIER y F. PARIS, *La prière des Églises de rite byzantin*, Chevetogne ²1937, p. 324-325). Pero la Iglesia latina escogió la otra solución que consistía en aplazar para una fecha posterior, en una ceremonia colectiva que el obispo mismo vendría a presidir, la confirmación y la eucaristía. De hecho, puesto que el sacerdote podía celebrar la eucaristía, se reservó al obispo únicamente el rito de la unción-confirmación, segunda etapa, antes de la misa, de la iniciación. La primera solución tenía la ventaja de no interrumpir el rito iniciativo. La segunda, preferible a nuestro parecer, dado que la inmersión basta para significar sacramentalmente la incorporación a la muerte y resurrección de Cristo, que es el fundamento de la vida cristiana, tiene la ventaja de no privar a los fieles de su presentación al obispo, ni al obispo del conocimiento de su rebaño, y sobre todo la de dar mucho mayor relieve a la significación sacramental de este rito en que se recibe la plenitud de la ciudadanía eclesial y los más preciados dones del Espíritu. En un atinado estudio sobre Pentecostés, el padre LÉCUYER, C.S.Sp. (*Pentecôte et épiscopat*, «La Vie Spirituelle», mayo [1952] p. 451-466) demostraba que la salud cristiana se opera con frecuencia en dos etapas en la vida de Cristo, como en la economía de sus sacramentos. Desde el nacimiento de Jesús hasta su bautismo en el Jordán, de la Pascua a Pentecostés, de nuestro bautismo a la confirmación, del sacerdocio al episcopado, del poder de consagrar la eucaristía al poder de evangelizar, el progreso que se realiza es el mismo, e idéntica es la relación que existe.

No vamos a estudiar aquí el efecto de la confirmación, ya examinado en el capítulo VIII. A. G. MARTIMORT (*o. c.*) explica este efecto según los cuatro aspectos siguientes: la unción de los profetas, el espíritu de Pentecostés, el perfume del evangelio, la fortaleza de los mártires. Nosotros queremos simplemente salir al paso a una dificultad que afecta precisamente a las relaciones del bautismo con la confirmación. Si, en efecto, la confirmación confiere el Espíritu de Pentecostés, y proporciona la entrada en la perfección de la vida cristiana, ¿habrá que decir que el simple bautizado no posee todavía el Espíritu Santo, y que la vida cristiana no es aún perfecta en él? Respondéremos sencillamente que, en la medida en que los ritos de la confirmación manifiestan particularmente tales dones, éstos no vienen todavía *expresados* en los ritos del bautismo. Pero el bautismo no puede considerarse como algo aislado y como un «término» sin referencia a la confirmación ni a la eucaristía. En el bautismo mismo hay un «voto» de la confirmación y un «voto» (véase el léxico) de la eucaristía que, en la medida en que es realmente un voto, confiere al bautizado las primicias de las gracias de la confirmación y de la eucaristía; la gracia del bautismo contiene en germen la plenitud de los dones del Espíritu. Añádase que no hay verdadero deseo o verdadero voto que no se resuelva en acto. Entre la confirmación y el bautismo hay la misma conexión que entre el bautismo de agua y el bautismo de deseo, o que entre la confesión y el «voto» del sacramento de la penitencia. Cristo obra ya por su sacramento en el voto que de éste se tiene. Pero lo que el «voto» no da es el carácter y los poderes conferidos por el sacramento. Sólo quien está realmente bautizado o realmente confirmado posee los «poderes» del bautismo y de la confirmación y los derechos eclesiales que estos sacramentos implican. Todas estas observaciones manifiestan la íntima trabazón de los tres sacramentos de iniciación cristiana: bautismo, confirmación y eucaristía.

Lógicamente se desprende que, en esta perspectiva, la renovación de las promesas bautismales debiera vincularse a la confirmación. Hay en ello una alta conveniencia teológica y pastoral a la vez. Como quiera que el niño no es cristiano «por procuración», si podemos hablar así, después de haber renovado libremente y con plena conciencia las promesas de su bautismo recibiría, consiguientemente, el «sello» de su iniciación. Después de lo cual sería invitado a entrar oficialmente en la comunión de los fieles por la comunión

Sacramentos de iniciación

eucarística solemne. Sería asimismo deseable que comulgara de manos del obispo que acaba de confirmarle.

Como sería igualmente de desear que los «bautismos de adultos» siempre tan numerosos en las grandes ciudades, pudieran llegar a ser verdaderas y completas «iniciaciones» incluyendo también la confirmación y la eucaristía, presididas por el obispo en su catedral. Una integral reinención y exposición de la verdad de los signos sacramentales no puede causar daño alguno a la pastoral; antes bien, la beneficiará notablemente.

2. Tipología.

La tipología sacramental, es decir, el estudio de los «tipos» de cada sacramento en la Biblia no es disciplina de arqueólogo. Las preparaciones de Dios no son vanas; y no podríamos llegar a la plena inteligencia de lo que fue preparado si no entráramos en la escuela de la pedagogía divina. Todas las cosas que sucedieron a nuestros padres en figura «fueron escritas para nuestra instrucción» (1 Cor 10, 11). Así pues, propondremos algunos estudios de tipología a propósito de cada sacramento (cf. J. DANIELOU, *Bible et liturgie*, Éd. du Cerf, París 1951, que es la clave de todo trabajo sobre este tema).

El lector estudiará en particular bajo qué aspecto el acontecimiento o el sacramento de la antigua alianza es considerado por la tradición como el tipo de sacramento de la nueva. Investigará también en las liturgias — occidentales y orientales — para volver a encontrar los «tipos» considerados y la manera en que viene expresada su relación con el sacramento. Deducirá, en fin, las conclusiones que se imponen en cuanto a la significación (pasada, presente y futura) de cada sacramento, que viene sugerida por sus «tipos».

Tipos del bautismo. La primera creación; las aguas de la creación; el paraíso; el arca de Noé y las aguas del diluvio; el arco iris y la alianza; la circuncisión; la salida de Egipto; el paso del mar Rojo; el éxodo; las aguas de Mara; las aguas de la muerte, reino de Leviatán (Is 27, 1; Job 40, 20). Este «tipo» de las aguas bautismales, que hacen morir antes de dar la vida, es evocado sobre todo en las liturgias copta y etiópica; Josué y el paso del Jordán; el milagro del agua en el ciclo de Elías (liturgia de Alejandría); el sacrificio de Elías; el baño de Naamán el sirio; la institución del reino davídico; la construcción del templo; el sábado, vigilia y figura del «octavo día», etc. Estudiar la significación bautismal de los salmos de la Pascua (21, 41, 44, 75, 113 y 117) y de los salmos del éxodo (77 y 104). Estudiar también, desde el punto de vista tipológico, las diferentes lecturas bíblicas de la vigilia pascual; ¿cuál es la relación de cada una de ellas con el bautismo?

En el Nuevo Testamento, los tipos del bautismo deben estudiarse especialmente en los relatos del bautismo de Juan Bautista, del bautismo de Cristo, de la conversación con Nicodemo, del diálogo con la samaritana junto al pozo de Jacob, de la curación del paralítico en la piscina de Betzata, de la curación del ciego de nacimiento en la fuente de Siloé, del episodio de la lanzada (Ioh 19, 34) que hace brotar agua del costado de Cristo. Se notará que el lavatorio de los pies no lo vincula el evangelista al bautismo, sino a la eucaristía; también la tradición lo ha entendido así (sobre los «tipos» del bautismo cristiano en San Juan, léase sobre todo O. CULLMANN, *Les sacrements dans l'évangile johannique; la vie de Jésus et le culte de l'Église primitive*, PUF, París 1951). En San Pablo, se estudiará especialmente Eph 5 que presenta el bautismo como un lavatorio nupcial; el bautismo, pues, es también un misterio de desposorios entre Cristo y la Iglesia. Estudiar este tema en la tradición bíblica y eclesial, y en particular en la liturgia de epifanía, que es en oriente una fiesta del bautismo. Léase a este propósito O. CASEL, *Le bain nuptial de l'Église*, «Dieu vivant», n. 4, 43-49, que explica la conexión, en la liturgia de epifanía, de los tres temas nupciales del bautismo de Cristo, de la adora-

ción de los magos que vienen a ofrecer sus dones y de las bodas de Caná. Completar esta lectura con la de CH. MOHRMANN, *Epiphania*, «Rev. des sc. phil. et théol.», octubre 1953, 644-670.

Sobre la tipología bautismal se leerá sobre todo, además de las obras citadas: J. DANIELOU, *Sacramentum futuri*, Beauchesne, París 1950; PER LUNDBERG, *La typologie baptismale dans l'ancienne Eglise*, Upsala 1942.

Tipos de la confirmación. Siendo este sacramento la confirmación del bautismo, los «tipos» del bautismo son también, en algún modo, tipos de esta segunda etapa de la iniciación. No obstante, la tradición cristiana ha descubierto en la Biblia algunos tipos característicos y particulares de la confirmación: el episodio del Espíritu de Dios que estaba incubando sobre las aguas en la creación (Gen 1, 2); la bendición de Jacob sobre Efraim y Manasés por imposición de las manos (cf. TERTULIANO, *De baptismo*, 8, 1); el episodio de la nube a la salida de Egipto; la entrega de la ley en el Sinaí; la unción de los profetas; Cristo ungido por el Espíritu Santo en el momento de su bautismo; la nube de la transfiguración; Pentecostés.

Tipos de la eucaristía. Investigar y estudiar los diversos tipos bíblicos de la eucaristía mencionados en las diferentes liturgias eucarísticas; por ejemplo: «las ofrendas de Abel el justo, el sacrificio de Abraham, padre de nuestra raza, y de Melquisedec» (anáfora de la liturgia romana); «los dones de Abel, las hostias de Noé, los holocaustos de Abraham, los sacrificios de Moisés y Aarón, las ofrendas pacíficas de Samuel» (oración de la ofrenda en la liturgia de San Basilio).

Pero la mención de los tipos bíblicos de la eucaristía no es exclusiva de la liturgia. Los hallamos ya en los evangelistas, principalmente en San Juan (cf. el Éxodo en Ioh 6), y en la tradición de los padres. Estudiar los tipos eucarísticos siguientes: el maná en el desierto, el banquete de la alianza, el banquete de la sabiduría, el banquete pascual (sobre el banquete en la Biblia véase J. DANIELOU, *Les repas de la Bible et leur signification*, «La Maison-Dieu», n. 18, 7-33), la roca de Horeb, el cordero pascual. Indicar la significación eucarística del Cantar de los Cantares, los salmos 14, 42 (el salmo 42, el *Iudica me*, es el que recita el sacerdote al comienzo de las oraciones al pie del altar en la liturgia romana) y 49, que son salmos de preparación; los salmos 22, 44 y 64, que son salmos típicamente eucarísticos; los salmos, por fin, de acción de gracias: 19, 33, 83, 138, etc. Significación tipológica del sábado en el Antiguo Testamento. La eucaristía y la nueva alianza: señalar cómo la pasión, la resurrección, la ascensión, el estar sentado a la diestra del Padre, la segunda venida de Cristo, están significados en el sacramento eucarístico. Estudiar los tipos de la eucaristía en el Nuevo Testamento: las bodas de Caná, la purificación del templo (Ioh 2, 12-22. Cf. a este propósito O. CULMANN, o. c.), la multiplicación de los panes, el episodio del lavatorio de los pies, el discurso de despedida, el episodio de la lanzada y la sangre de Cristo brotando de su costado (que se relacionará con la creación de la mujer del costado de Adán), las parábolas de los invitados al banquete, las vírgenes prudentes y las vírgenes necias; el discurso del pan de vida, etc.

3. Mistagogia.

Hemos definido la mistagogia (cf. *Iniciación teológica*, tomo 1, p. 237) «una catequesis que no es una lección o una explicación, sino una pedagogía o más bien una iniciación a los misterios»; entiéndase: una iniciación a los ritos sacramentales. El mistagogo, o sea, el pastor encargado de la iniciación a los sacramentos, intenta hacer penetrar a catecúmenos o fieles en la inteligencia espiritual del rito, no tanto exponiendo ideas claras sobre lo que en él tiene lugar, como haciéndoles entrar en la inteligencia y el amor de Cristo, cuya acción es hecha realmente presente por el sacramento.

Lo que distingue la mistagogia de una simple explicación es que Cristo, en cuya intimidad nos hace entrar el sacramento, no es en modo alguno una simple idea, sino una persona, y una persona actualmente viviente. Hoy día todo el mundo reconoce los inconvenientes de un catecismo demasiado escolar, demasiado «intelectual», y la mistagogia, o al menos el método mistagógico vuelve a estar a la orden del día. Mas es preciso que la mistagogia sea siempre bien entendida y bien practicada. La mistagogia no se improvisa. Supone un profundo conocimiento, en primer lugar, de la economía de la salvación a todo lo largo de su desarrollo en la historia y la tradición bíblicas, de la tipología, en la medida en que la liturgia misma la utiliza, del origen y de la historia de los distintos ritos, y de su significación; supone también un conocimiento profundo de las almas y de sus necesidades espirituales, que son diferentes según las edades: la mistagogia no es una «lección de cosas», es una iniciación espiritual que se da por la palabra partiendo de ciertos gestos y determinadas realidades simbólicas de los sacramentos (cf. p. 415 ss).

Las catequesis bautismales y eucarísticas más típicas y conocidas son: *La Tradición apostólica* de HIPÓLITO de Roma; el *Tratado del bautismo*, de TERTULIANO; las *Homilias pascuales*, en la tradición de Orígenes; los tratados *De los Sacramentos y de los misterios*, de SAN AMBROSIO; las *Catequesis mistagógicas* de CIRILO de JERUSALÉN; de TEODORO DE MOPSUESTIA; la *Jerarquía eclesiástica*, del PSEUDO-DIONISIO; la *Explicación de la divina liturgia*, de NICOLÁS CABASILAS. Esta lista no pretende ser, como es lógico, otra cosa que un aliciente para el trabajo. Los sacramentos de la iniciación cristiana presentan a nuestra fe todo el misterio cristiano, y a propósito de ella pudiera citarse buena parte de la patrística. Aquí no es ése nuestro propósito. Sin embargo ya habríamos conseguido mucho si persuadiéramos a los principiantes a leer *La tradición apostólica* de HIPÓLITO y el *Tratado del Bautismo* de TERTULIANO, obras que han sido traducidas modernamente, acompañadas de excelentes introducciones.

Pero ¿puede hacerse hoy de la misma manera lo que hacían los padres? Lo que hay que buscar en ellos es un espíritu, y no materialmente un modelo (léase a este propósito el texto de una discusión publicada en «La messe et sa catéchèse», París [1947] p. 73-85). Nos preguntaremos, pues, qué es lo que puede hoy hacerse a propósito de cada uno de los respectivos ritos.

Los ritos del bautismo.

Ante todo, el marco, o el lugar, es decir, el *baptisterio*. Nosotros nacemos todos a la vida divina en las fuentes bautismales. ¿Cómo los cristianos van a estar orgullosos de la vida divina recibida y cómo no van a ser excusados en parte de no ver el esplendor y la grandeza de esta vida, cuando el lugar de su nacimiento de lo alto se ofrece a sus ojos como una trastera donde se amontonan las sillas rotas, los objetos de pacotilla y los desechos de sacristía, y como un lugar sucio donde se abandonan al polvo cabos de mecha empapados de aceite rancio, trozos de pan duro y papeles usados?

Al renacer de lo alto, el cristiano entra ya en el paraíso que estaba cerrado para él desde el pecado de Adán, y que se le vuelve a abrir por la muerte y resurrección de Cristo. Es necesario que el baptisterio sea un lugar simbólicamente paradisíaco. Y ante todo que sea limpio, luminoso, noble, suficientemente espacioso. Cristo introduce al cristiano, no en un parque de atracciones, ni en un lugar de juegos infantiles, sino en la entrada de la celestial Jerusalén, del cuerpo de Cristo, del seno del Padre. Si quiere decorarse con alguna pintura, es inútil reproducir las fuentes bautismales y el diseño de un niño en el momento de ser bautizado. El cristiano no necesita ver representado lo que efectivamente ve con sus propios ojos. Esto no sólo es completamente vano, sino que puede llegar a disminuir o borrar el carácter sagrado de las ceremonias. Es, en efecto, ley general en el ámbito de lo sagrado que la asisten-

La eucaristía

cia a una acción sagrada no puede ser la de mero espectador. Lo sagrado deja de serlo para quien se limita simplemente a verlo, excluyendo toda participación. Pero el fresco o los cuadros pueden evocar lo que viene significado en el sacramento. Así es como el famoso baptisterio de Ravena presenta toda una deliciosa variedad de flores y frutos, de pájaros y encantadores animales que evoca el paraíso en el cual penetra el nuevo bautizado. Otros baptisterios recuerdan el bautismo de Cristo y el Espíritu de Dios que desciende sobre Él. En definitiva, el baptisterio debe ser un «misterio» de belleza, de grandeza, de vida, de alegría; pues tal es el misterio en el que entra el bautizado. «Reconoce, oh cristiano, tu dignidad, tú que has venido a ser partícipe de la naturaleza divina... Ten presente de qué jefe y de qué cuerpo eres miembro. Recuerda que, arrancado al poder de las tinieblas, has sido trasladado a la luz y al reino de Dios» (SAN LEÓN, primer sermón sobre el nacimiento del Señor; lección del segundo nocturno en el *Breviario romano*).

Cuando el cristiano pasa delante de la fuente bautismal donde nació a la vida divina, ¿dirige nuevamente su atención, por la dignidad del lugar, a su legítimo orgullo de cristiano; por el murmullo cantarina de un agua fresca que mana, a aquella «agua viva» que brota en él desde su bautismo para la vida eterna; por las flores, la luz o algún otro signo de alegría, a la felicidad del cielo en la cual ha sido ya introducido por el bautismo? ¿No suele acontecer, por el contrario, que el baptisterio es un lugar tenebroso, sucio, en perpetuo desorden, un lugar del cual nadie se cuida, donde el agua bautismal aparece (cuando se puede ver) encenegada y llena de suciedad; y que el cristiano siente vergüenza de esta madre que le ha engendrado, o, por lo menos, tiene que reaccionar contra un sentimiento instintivo de vergüenza? Parece que hay que trabajar mucho, un poco en todas partes, para devolver al baptisterio su dignidad. Estas preocupaciones no son inquietudes de esteta. Si los sacramentos y sacramentales «significan» algo, no es exigir demasiado que el símbolo corresponda, en la medida de lo posible, a la verdad que quiere significar. Por otra parte, es evidente que todas las cosas van a la par, y que a la pérdida del sentido del bautismo corresponde una cierta indiferencia, queremos decir un cierto menosprecio del lugar en que la vida de la gracia es comunicada al hombre. Después de esto, es muy fuerte la tentación de despreciar la realidad desconocida que en este sacramento se da, y que no es otra que la vida divina del alma.

Mas no todo se reduce a la cuestión del lugar. La primacía de esta cuestión es pura y simplemente material. A veces se podría bautizar también al aire libre, y es preciso confesar que a menudo sería preferible. Hay que considerar, pues, todo el simbolismo de los ritos bautismales en su conjunto. La tarea del iniciador —del mistagogo— es hacer que estos ritos sean lo más elocuentes posible y que la fe del catecúmeno sea guiada de una manera ortodoxa y viva por los gestos y por las cosas utilizadas. ¿Cómo obraría Cristo en el alma si la fe, por un imposible, no estuviera en ella de alguna manera, y si esa misma fe fuera adormecida más bien que excitada por ritos indecifrables? A veces se reprocha a nuestros ritos no significar ya nada para las mentalidades modernas. Mas el problema no está ahí. Lo que más bien sucede, como indica el padre BOUYER (*Le symbolisme des rites baptismaux*, «La Maison-Dieu», n. 32, 5-17), es que los símbolos han desaparecido por completo de los ritos, al menos tal como los celebramos nosotros muchas veces: «Hemos sustituido insensiblemente el símbolo por una especie de signo abstracto del símbolo, que es al símbolo lo que la absorción de una píldora puede ser a una comida. El verdadero símbolo es más elocuente que todos los discursos, y por eso nuestro Señor ha querido unir en la economía de los medios de gracia el símbolo a la palabra, porque el símbolo dice lo que ninguna palabra puede expresar. Porque el verdadero símbolo es un acto vivo que capta al hombre todo entero, cuerpo y alma, y le hace descubrir en una acción

en la que el mismo hombre está comprometido, con su carne, su corazón y su espíritu, la verdad que, en puras palabras, quedaría como pura abstracción, mientras que en un acto concreto es aprehendida como realidad. Por el contrario, nosotros hemos venido a intentar vanamente, por un vendaval de palabras impotentes, devolver algún sentido a gestos descarnados, privados de toda vida real. La especie de desecación, de encogimiento sufrido por los antiguos ritos bautismales hace que éstos no sean ya símbolos propiamente hablando, porque han descendido por debajo del *minimum sensible* en que todavía podían excitar la imaginación viviente. Un abuso de las distinciones abstractas de la moral nos ha llevado a utilizar como ablución, como unción, como vestiduras, etc., gestos o cosas que pueden responder aún a la definición que de ellas se da en abstracto, pero que están ya completamente vacías del poder de sugestión propio del agua que lava realmente, del aceite que fortifica los músculos, del buen traje de fiesta que se viste sólo los domingos, etc. Aquí no es ya tanto la significación del símbolo la que ha muerto, cuanto el símbolo mismo» (o. c. p. 6-7). El padre Bouyer pasa luego a la aplicación de estos principios, intentando confrontar «la experiencia de un hombre que recibe sobre la frente algunas gotas de agua que rápidamente se secan, con la experiencia de un hombre que ha tomado un verdadero baño». Es, en efecto, innegable que el bautismo era primitivamente una inmersión (que es lo que su nombre significa), y que lo es todavía en las iglesias de oriente, ortodoxas o católicas; así como la unción del óleo, tan difícil de hacer comprender hoy día, era primitivamente una unción sobre todo el cuerpo, lo cual constituía, sin duda, el motivo de la interdicción, impuesta a quien había sido ungido, de bañarse después de su bautismo durante la semana de Pascua.

Aunque el rito de inmersión, tanto para niños como para adultos, está todavía previsto lo mismo en el *Ritual romano* que en el *Pontifical romano*, y a pesar de que su práctica tratándose de niños sigue siendo relativamente fácil y parece «hablar» mejor que la otra, sería vano intentar reconstruir enteramente viejos ritos que hoy no tienen ya vida alguna. El purismo y el prurito arqueológico en materia de liturgia deben proscribirse tanto como el terminar «prontos». Volver a encontrar hoy la verdad de los ritos no quiere decir —y perdónese la perogrullada— encontrarla para el pasado. Sólo pueden cargarse de sentido espiritual los gestos, las cosas y las palabras si alcanzan a significar hoy lo que nuestra fe cree.

Veamos, pues, los elementos de la ceremonia y procuremos que sean verdaderamente representativos —o simbólicos— de lo que significan.

El tiempo de la ceremonia. Puede significar tres cosas: la época del año en que se celebran los bautismos; la duración de la ceremonia; el número de ceremonias (o de etapas) necesarias para llevar a cabo el bautismo.

La época en que se celebra el bautismo. Hay que distinguir aquí bautismos de niños y bautismos de adultos.

Bautismos de niños. En la Iglesia latina, la regla del canon 770, recogida en el ritual, dice que hay que bautizar a los niños *quamprimum*: lo más pronto posible. Esta regla tiene una historia. En la antigüedad el uso era bautizar solamente en la noche pascual o en la vigilia de Pentecostés, y los papas recuerdan continuamente esta antigua regla. Más tarde se bautizó también en la Epifanía, y después en otras fiestas. «El bautismo pascual se mantuvo durante más tiempo en Roma e Italia que en el resto de occidente; todavía en el siglo XIII el papa bautiza a los niños el sábado santo» (P. M. GY, *Quamprimum*, «La Maison-Dieu», n. 32, 125). En 1237, el cardenal Otón, legado apostólico en Inglaterra fulmina vituperios contra aquellos que —*diabolica fraude decepti*— no bautizan en los dos días (vigilias de Pascua y Pentecostés) previstos por los sagrados cánones (citado por GY, art. cit., p. 126). Diversos motivos influyeron en favor de la generalización del *Quamprimum* hacia la época del concilio de Trento. En primer lugar la mortalidad infantil muy elevada

y el principio dogmático de que el bautismo es el único medio de salvación. Intervino también una cuestión de estado civil; por el bautismo, en efecto, se entraba a pertenecer a la vida del país como a la de la Iglesia. Así, en Francia, «después de la revocación del edicto de Nantes, una declaración de Luis XIV ordenará que todos los niños sean bautizados dentro las veinticuatro horas, salvo dispensa episcopal (1698)» (o. c., p. 127). Sin embargo, esta medida no impidió que se observara la prescripción, en vigor aún hoy en el ceremonial de los obispos (l. II, cap. I, n.º 15), según la cual no se debe bautizar a niños entre la vigilia de Ramos y el sábado santo: *per octo dies ante in ipsa Ecclesia, nisi periculum immineat, nullus infans baptizetur*. En Francia, la mortalidad infantil que era del 40% hacia 1850 ha descendido en 1950 al 4,6%. Así se ha calculado que «reservando los recién nacidos para el bautismo pascual a partir del segundo domingo de cuaresma, se obtendría el equivalente demográfico de la prescripción dictada hace tres siglos para la Semana Santa» (o. c., p. 126).

En cuanto a la suerte de los niños muertos sin bautismo, ¿se puede creer que pueden salvarse «en la fe de sus padres»? Cayetano lo sostuvo, y su opinión, bien que suprimida por San Pío V de su edición de la *Suma*, no fue en modo alguno condenada por el concilio de Trento. Sobre este tema, léase el notable estudio de CH. V. HÉRIS, *Le salut des enfants morts sans baptême*, «La Maison-Dieu», n. 10, 90-105, que sostiene la opinión de Cayetano.

El bautismo de los adultos plantea menos dificultades. Parece que no hay inconveniente alguno, y si muchas ventajas en reservar esta ceremonia para una gran fiesta, como Pascua, Pentecostés o Epifanía. El bautismo era con la eucaristía el único marco en que se desarrollaba el culto cristiano primitivo (cf. CULLMANN, *Les sacrements dans l'évangile johannique*, o. c., p. 26); es altamente provechoso recordar a los cristianos en las grandiosas solemnidades bautismales a qué vida nacieron y cuál es la vida que deben siempre vivir.

La duración y las etapas. También aquí hay que distinguir niños y adultos.

Por lo que a los niños se refiere, la iniciación cristiana se da hoy, en la Iglesia latina, en tres grandes etapas: bautismo pocos días después del nacimiento, confirmación, renovación de las promesas del bautismo y comunión solemne. En esta terna hay que confesar que el bautismo, administrado muchas veces a toda prisa y sin ceremonia, y la confirmación, que ya apenas se comprende, han venido a ser compañeros pobres y un poco despreciados. El bautismo sobre todo es hoy algo puramente individual y ya no interesa a la comunidad cristiana. ¿No sería deseable que se le devolviera, en la oscuridad, una «estructura institucional» (GV, o. c., p. 126)?

El menosprecio de la ceremonia del bautismo ha repercutido también desgraciadamente en el bautismo de los adultos. La iniciación que en otro tiempo exigía años, en nuestros países viene dada en algunos meses. Incluye como primer acto el bautismo, después la confirmación y la eucaristía, o, más frecuentemente, la primera comunión y la confirmación.

Es preciso notar que el bautismo que era en otro tiempo, con la confirmación y la eucaristía administradas juntamente, el término de la iniciación, ha venido a ser hoy casi el principio. Hasta tiempos muy recientes, antes de que fueran señaladas algunas normas en el *Directorio de los sacramentos*, se bautizaba «con vistas al matrimonio» a candidatos que sabían muy poco y daban bien escasas garantías de fidelidad. No obstante, en países de misión, los misioneros han vuelto como por instinto a la antigua disciplina de los escrutinios, o al menos algo parecido. Los padres blancos exigen cuatro años de catecumenado y preparan a sus candidatos por etapas que terminan con la entrega de una medalla, la entrega de un rosario, la entrega de una cruz muy sencilla, y por fin el bautismo propiamente dicho. Parece que sería muy conveniente inspirarse más en la disciplina de los escrutinios conforme a los elementos que nuestra liturgia de cuaresma y la del bautismo de adultos nos

han conservado. Muchos desean hoy este retorno a una sana tradición, y la cuestión planteada no hace mucho tiempo en el Centro de pastoral litúrgica recibió de Martimort la siguiente respuesta:

«1. Es completamente exacto que los ritos del bautismo han sido elaborados históricamente con vistas a ser escalonados en un plazo de tiempo considerable, puesto que la entrada en el catecumenado podía preceder a los escrutinios en varios años, y los mismos escrutinios se prolongaban a todo lo largo de la cuaresma precedente al bautismo. La reunión de los ritos en una sola sesión ha sido introducida con motivo del bautismo *in extremis* (*Sacramentario gelasiano*, ed. Wilson, p. 110 ss.). Se ha comprobado que precisamente este último rito es el que prácticamente ha venido a ser el ritual hoy día. Hay que advertir, por otra parte, que a partir del momento en que el bautismo no fue administrado más que a los niños, el escalar los ritos en cierto espacio de tiempo carecía de significación evidente.

«2. Cuando los misioneros se vieron en la necesidad de restablecer el catecumenado para los adultos por ellos evangelizados en países infieles, se había perdido completamente el recuerdo de la tradición litúrgica. Es lástima que en aquel momento fuera preciso crear toda clase de ceremonias no litúrgicas desprovistas de valor para la entrada en el catecumenado y la preparación al bautismo.

«3. Un escalonamiento tal de los ritos, que nos parece conforme con la tradición y pastoralmente deseable, ¿es actualmente posible? Un elemento de respuesta viene dado por dos rúbricas, una en el Misal, para el sábado santo (al frente de la primera profecía), otra para el bautismo administrado por un obispo (Ritual de 1952, título II, cap. VII, n. 5): toda la parte que se celebra de color morado, la *catechizatio* (*Ritual romano* para los adultos, números 1-37a) debe (el sábado santo) o puede (cuando bautiza un obispo) ser hecha de antemano por otro sacerdote.

«4. En ninguna parte, que yo sepa, prescriben las rúbricas que fuera de estos dos casos las ceremonias del bautismo deban ser celebradas sin interrupción alguna. La práctica actual es, pues, puramente consuetudinaria. Es, por tanto, oportuno recordar el excelente artículo de NOIROT sobre el carácter y las posibilidades de evolución de la costumbre en derecho litúrgico, en "L'Année Canonique" 1 (1952) 129-140; cf. también su artículo en la "Revue de Droit Canonique" 2 (1952) 433-438» («Bull. de l'Association du C. P. L.», abril-junio [1953] 5).

Al mismo tiempo que fuente de vida para la fe del bautizado, el bautismo es de alguna manera el sello impuesto a la fe, oficialmente y definitivamente reconocida, del catecúmeno.

Catequesis y catecismo. Las etapas de la iniciación cristiana van acompañadas de una instrucción que antiguamente formaba parte del rito de iniciación —eso era la catequesis— y que se fue desprendiendo más y más de éste hasta dar lugar a nuestro actual «catecismo». Además, la iniciación preparaba en la antigüedad al bautismo, mientras que hoy tiende ante todo a preparar a los niños para la primera comunión, y el mismo catecismo que sirve para los niños es presentado a los adultos, en tanto que muchas veces no se adapta bien ni a unos ni a otros (se hallarán observaciones muy interesantes sobre este punto en la revista «Catéchistes» de los Hermanos de las Escuelas Cristianas. Léase en particular el n. 9, primer trim. 1952).

Los problemas de instrucción y educación cristianas, que tal vez son los más importantes de la pastoral de hoy, han sido muy estudiados en los últimos años. La pena es que tal vez hayan sido estudiados demasiado por sí mismos, sin haber tenido al mismo tiempo presente ni haber adaptado en conjunto toda la pastoral.

Nosotros nos permitimos remitir simplemente a las siguientes obras:

A. CHAVASSE, R. PERNOUD, etc., *Communion solennelle et profession de foi*,

Éd. du Cerf, París 1952 (la primera parte: *L'initiation des enfants de l'antiquité à nos jours* contiene excelentes referencias históricas); *Le problème pastoral de la communion solennelle*, «La Maison-Dieu», 28 (1952); estos estudios dan buenas bibliografías. Por lo que se refiere a la formación de los niños se añadirán las obras de Madame FARGUES (*Introduction des enfants de neuf ans au catéchisme*, Desclée de Br., 3 vol., París 1937; los excelentes *Tests collectifs de catéchisme*, Éd. du Cerf, París 1951 (trad. esp. Herder, Barcelona 1960); *Le bon Dieu et son enfant*; *Le bon Dieu et ses enfants*, Éd. du Cerf, París; *Dieu aime les hommes*, Mame, Tours; *La foi des petits enfants*, Bloud et Gay, París. A todo lo cual se añadirán las obras de sus discípulos o de su equipo, en particular el *Travail individualisé au catéchisme*, por el Équipe Saint-Germain de Charonne, Presses d'Ile-de-France, París, de M. Colomb, P. S. S. (toda la serie de notables volúmenes *Aux sources du catéchisme*, Desclée et Cie, París; y *Pour un catéchisme efficace*, Vitte, Lyon), del canónigo QUINET (obras editadas en Spes), de FRANÇOISE DERKENNE (*La vie et la joie au catéchisme*, varios volúmenes, para el maestro y para el discípulo, editados en Gigord). Se leerá también el sugestivo libro de Mme. LUBIENSKA DE LENVAL, *L'éducation du sens religieux*, Spes, París 1946 (trad. esp. Herder, Barcelona 1960); y, desde el punto de vista de la pastoral parroquial del catecismo, L. RÉTIF, *Catéchisme et mission ouvrière*, Éd. du Cerf, París 1950. Por lo que se refiere a los adultos, hay que citar en primer término el libro fundamental de L. RÉTIF, S. I., *Foi au Christ et mission*, Éd. du Cerf, París 1953, que da, en nombre de la revelación, el contenido necesario de la predicación a los convertidos con vistas al bautismo. Léase igualmente A. J. MAYDIEU, *Catéchisme pour aujourd'hui*, Éd. du Cerf, París 1954, y el sugestivo artículo de CH. MOELLER, *Prédication et catéchèse*, «Irenikon», t. XXIV, 3 trim. (1951), 313-343.

Padrino y madrina. El ritual prevé que el futuro bautizado tiene un padrino o una madrina, o ambos a la vez. El padrino y la madrina parecen responder a una doble función original. En primer lugar, son los representantes de la comunidad cristiana ante el catecúmeno, y responden de él ante el diácono, el sacerdote y, finalmente, ante el obispo. Antiguamente el candidato era aceptado entre los futuros bautizados precisamente en la fe de su «responsable». Más tarde tuvieron un papel litúrgico; todavía hoy el ritual les asigna diversas funciones, por ejemplo recibir al niño de la mano del sacerdote, y sacarlo ellos mismos del agua cuando el bautismo se hace por inmersión, o bien, en el curso de un bautismo de adulto, «signar» tres veces al catecúmeno.

Hoy, los padres cristianos escogen padrino y madrina con la finalidad, ordinariamente, de dar gusto a un amigo o a un miembro de la familia, creando así entre ellos relaciones más estrechas. Sin embargo, la verdad del rito parece que consiste en confiar al padrino y a la madrina el papel de «responsables». Por ejemplo, un padrino, o una madrina, no debiera comprometerse a «responder» de un candidato que se hace bautizar «para casarse» sin «creer en ello». Esta severidad que, si bien es una forma de verdad, debe también ser una manera de obrar con misericordia, sería mucho más normal y mejor admitida por parte de un seglar que por parte de un sacerdote, cuya severidad corre el riesgo — muy justamente, por otra parte — de parecer una especie de «clericalismo» y de cerrar por largo tiempo la puerta de la Iglesia al candidato no creyente.

Si bien la *Tradición apostólica* de HIPÓLITO no menciona todavía padrino ni madrina, conoce ya la función de los «responsables». «Cuando se ha escogido — escribe — a los que son puestos a parte para recibir el bautismo, examinase su vida: ¿han vivido piadosamente mientras eran catecúmenos? ¿han honrado a las viudas, visitado a los enfermos, practicado toda suerte de buenas obras? Si aquellos que les han traído dan testimonio de que se han portado de esta manera, que oigan el Evangelio.»

Nombres de bautismo. Debe comunicarse al sacerdote un nombre de bautismo para el niño o candidato. Sobre el origen de estos nombres y sobre la elección (nombres teóforos, nombres bíblicos, nombres de santos, etc.) así como sobre el doble nombre (nombre y apellido para el registro civil), léase el interesante estudio de J. QUÉMENEUR, P. B., *Systèmes onomastiques français et arabes*, «Études sociales nord-africaines», n. 25, julio-sept. [1952].

El agua. Antes de los bautismos propiamente dichos, la ceremonia de la vigilia pascual incluye la bendición del agua: rito primordial, puesto que el agua es la materia del sacramento.

¿Cómo comprender lo que significa el agua en el bautismo, y cómo hacerlo comprender?

Se estudiará: la significación del agua en la Biblia (cf. *Tipología*); léanse a este propósito: F. M. BRAUN, *L'eau et l'esprit*, «Revue Thomiste», 5-20, y la bibliografía citada; la significación y el valor del agua en la naturaleza y según los usos naturales que el hombre hace de ella; la significación del agua en las cosmologías antiguas (cf. PER LUNDBERG, o. c.; F. CUMONT, *Lux perpetua*), donde el agua representa el imperio del Dragón, de Leviatán, de la muerte, y en la cosmología moderna; la significación del agua en la historia de las religiones (cf. MIRCEA ÉLIADÉ, *Traité d'histoire des religions*, Payot, París 1949; cap. v, *Les eaux et le symbolisme aquatique*, p. 168-190); se estudiará particularmente, ni que decir tiene, lo que la Biblia ha conservado y retenido de este antiguo simbolismo religioso; el significado del agua según las liturgias primitivas del bautismo (cf. en part. TERTULIANO, *Tratado del bautismo*, III: «El agua en la creación» y IV: «El agua y el espíritu»); el significado del agua en la psicología primitiva del bautizado (el complejo de drama, de compromiso integral, de aquel que entraba en las aguas; valor, en este aspecto, de las antiguas comparaciones entre bautismo de agua y bautismo de sangre); el significado del agua en la psicología del arcano (cf. las interesantísimas observaciones de L. BEIRNAERT, S. I., *Symbolisme mythique de l'eau dans le baptême*, «La Maison-Dieu», 22 [1950], 94-120). Serán éstos algunos estudios útiles, pero que no pasan de lo preliminar de la pastoral propiamente dicha, la cual debe introducir hoy los espíritus en el «misterio» del bautismo.

Exorcismos. Los exorcismos del bautismo son uno de los ritos más delicados de hacer comprender, hasta el punto de que los pastores de almas se alegran de tener que decirlos en latín, y se guardan muy bien de dar la mínima explicación. En un tiempo en que la creencia en la astrología y en las supersticiones, y la credulidad en todo género de fábulas, invaden los espíritus, ávidos de encontrar donde sea un remedio contra el miedo o contra el temor del futuro, la creencia en el demonio ha pasado de moda en los medios cristianos, aun en los eruditos.

Es verdad que los ritos de los exorcismos (de catecúmenos, de iglesias en el acto de la dedicación, y de otros lugares), de las bendiciones de casas y de un sin número de cosas, previstas en el ritual, así como los usos del agua bendita, etc., fueron algunas veces tomados por la Iglesia de antiguos ritos no cristianos, y que el «bautismo» de estos viejos ritos — es decir, la nueva significación que la Iglesia les daba — ha sido a veces bastante lento (véase a este propósito lo que dijimos de la ley de estabilidad de los ritos, p. 368-369). No podemos aquí desarrollar esta proposición. Bástenos presentar un ejemplo. La *Tradición* de HIPÓLITO prescribe: «Al canto del gallo, acérquense (los catecúmenos) a las aguas, que deben ser corrientes y puras». Pues bien, el simbolismo del gallo en los libros santos del zoroastrismo hace de él por una parte «el volátil bienhechor que arranca los hombres a la indolencia perezosa y al embotamiento del sueño, y que les llama a la oración matinal y al trabajo», y por otra parte «el pájaro apotropaico cuyo canto, anuncio del día que va a despuntar, ahuyenta los demonios que pululan en la superficie de la tierra

durante la oscuridad de la noche, y les obliga a descender a los abismos infernales» (F. COUMONT, *Lux perpetua*, o. c., p. 409). Cuando el «pájaro pético» se aclimató en Grecia, las ideas religiosas que a él se vinculaban se propagaron aquí a la vez que el mismo animal, y los dos temas desarrollados en el Avesta y en los libros pehlevi «son tratados aún por los escritores cristianos del siglo IV, y recordados principalmente en los himnos que debían cantarse al amanecer» (Id., p. 409). L. COUMONT cita en apoyo de esta tesis algunos himnos de San Ambrosio (*Aeternae rerum conditor*), de Prudencio y de San Gregorio.

Los espíritus todavía impregnados de paganismo embrollaron algunas veces esta indicación litúrgica con algo muy natural: «Con el canto del gallo» de las creencias supersticiosas. Sabemos que en el siglo XI la fe en el poder del gallo para ahuyentar los espíritus infernales era todavía muy viva, y Buschard de Worms condena esta superstición (texto citado en COUMONT, p. 410) que, no obstante, ha llegado hasta Shakespeare, que la introdujo en la primera escena de *Hamlet*.

La creencia en «demonios», genios, espíritus, «sombras» (εἰδωλα), etc., estaba muy extendida en los primeros siglos de nuestra era, y tanto más arraigada en los espíritus cuanto que el hombre tenía verdadero miedo a ese mundo que le parecía un «mundo hostil»; tenía miedo a la tierra y a lo que debajo de ella hay, al mar, al cielo, al viento, al huracán, todavía inexplicados, etc., y todos los imaginables genios reunidos no le bastaban para conciliarse la buena gracia de estas «fuerzas» cósmicas. Fuera de Dios, para un cristiano no hay más que ángeles y demonios, pero la manera en que se figuraba los demonios era bastante parecida aún a aquella que los paganos se hacían de los malos espíritus. Qué tentación entonces, sobre todo en la persistencia completamente natural de ciertos ritos contra los «espíritus de las tinieblas», a dejarse llevar de nuevo por las viejas creencias sobre las tinieblas, la luz y toda la mitología que le acompaña. Así la Iglesia debe insistir oportuna e importunamente para arrancar todos los viejos restos de paganismo, y multiplicar los exorcismos. La *Tradición* de HIPÓLITO, para citar solamente esta obra, exige que si un catecúmeno «es escultor o pintor, se le intime a no hacer más ídolos, y que si no quiere hacer caso, se le despidan [.....] Si es sacerdote de los ídolos, o custodio de ídolos, deje de serlo o despídasele». Y cuando llega el momento del bautismo obliguense a las mujeres a «desatar sus cabellos y desprenderse de sus joyas de oro» con el fin de que haya seguridad absoluta de que nadie entra en el baño bautismal conservando algún ídolo. La guerra contra los ídolos durará siglos; y ni siquiera hoy debe darse por terminada. En un país como Méjico, donde oficialmente ya no hay más que cristianos (o ateos) pueden verse todavía frescas las ofrendas sobre los altares de los viejos dioses aztecas (cf. J. SOUSTELLE, *Respect aux dieux morts*, «Cahiers de la compagnie M. Renaud, Jean-Louis Barrault», n. 1).

Sin llegar a tanto, sabemos que hay supersticiones que todavía cuentan: tocar madera, pasar bajo una escalera, el número 13, etc. Las incontables videntes y cartomanceras, las crónicas de astrología extendidas en buena parte de la prensa... son significativas. Así, pues, no basta ya recordar a los cristianos que el demonio existe; esto es indudablemente necesario (cf. el fino análisis de la «política» del diablo en nuestros tiempos modernos, en C. LEWIS, *Tactique du diable*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1945), pero no basta. Podemos hacer sumamente prácticos actualmente los exorcismos, recordando a los cristianos todos los amparos que buscan fuera del verdadero Dios y de su hijo Jesucristo, poniendo también delante de sus ojos todos los temores que experimentan excepto el de ofender a Dios. Los ritos de los exorcismos deben poner en guardia a los catecúmenos contra esas falsas protecciones o esos falsos temores, y el bautismo ha de darles la gracia para ello.

Profesión de fe. Antes de bautizarles se exige a los catecúmenos que emitan su profesión de fe. Entonces ellos recitan el símbolo de los apóstoles.

En otro tiempo, y aún hoy en ciertos ritos (rito bizantino, por ejemplo) la renuncia a Satán y la profesión de fe se hacían una hacia occidente y la otra hacia oriente. Significado de estas diferentes orientaciones en la antigüedad y hoy. El símbolo de la dirección en la que se pone el sol ¿dice algo todavía hoy? ¿Puede decirnos algo a nosotros ese símbolo? ¿Cómo?

El símbolo de los apóstoles (cf. P. NAUTIN, *Je crois à l'Esprit-Saint*, éd. du Cerf, París 1947. Véase también «Lumière et vie», n. 2: *Le symbole des Apôtres*), cuya finalidad original parece ligada a la celebración bautismal, se decía en tres veces, antes de las tres inmersiones. Era, pues, una profesión de fe bien diferenciada en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo. El rito actual no permite ya esta división. Mas es posible y deseable hacer de esta «recitación» un verdadero «acto de fe» público, donde sólo el catecúmeno habla, en tanto que todos los demás son testigos de su fe (si se trata de un bautismo de recién nacido, toca al padrino o a la madrina hacer profesión de fe, pues son ellos los responsables del niño). Al sacerdote no le está prohibido interrogar al bautizado o a los bautizados, lo cual pudiera dar ocasión, si la celebración del bautismo fuera comunitaria como lo era antiguamente, a una instrucción general de la comunidad. Las preguntas que algunas veces hace el obispo en el curso de las confirmaciones redundan en beneficio de todos.

Ritos secundarios. Antes de la inmersión, o la infusión de agua, la ceremonia del bautismo incluye diferentes ritos unidos a los que acabamos de ver: insuflación (rito de exorcismo), imposición de la sal en los labios, de la saliva en las orejas y narices, imposición de la mano, imposición de la estola, unción del óleo santo, signaciones. No podemos analizar en detalle todos estos ritos, y las reflexiones que propondríamos serían análogas a las que ya hemos hecho. Sobre el *soplo*, cf. Gen 2, 7; Iob 32, 8; 33, 4; Eccl 8, 8; Zach 12, 1; etc. El soplo es el símbolo de la vida, vencedora de la muerte y del Príncipe de la muerte.

Sobre la finalidad y el significado de la *sal*, ordinariamente tan mal comprendidos, léase H. I. MARROU, *Commentaire de l'Á Diognète*, éd. du Cerf, París 1951, p. 146-176. La sal es el símbolo de la función sacerdotal de los cristianos que deben, todos, «conservar el mundo». «Por ellos — dice el diácono Timoteo de Alejandría (citado por MARROU, p. 168) — se sostiene el mundo, y por su intercesión la vida humana persiste y tiene valor a los ojos de Dios.» De manera que si la sal se desvirtúa, el mundo entero está abocado a la corrupción. Gustar la sal es gustar aquello que da la vida al mundo, o al menos aquello que mantiene la vida en el mundo. Pero aún expresa algo más la sal. Evoca una alianza, una amistad, un pacto. La expresión «pacto de sal» (Num 18, 19; Lev 2, 13) era frecuente entre los nómadas, y de éstos pasó a los hebreos. El catecúmeno a quien se daba la sal había concluido una alianza con Cristo. Por muy largo que fuera el tiempo de su iniciación, esta primera ceremonia del bautismo ya le había comprometido en cierto modo. La sal es el primer alimento de vida que se da a aquel que es invitado al banquete eucarístico pero que todavía no puede participar en él.

La imposición de la *saliva* recuerda manifiestamente Mt 7, 34.

Sobre la imposición de la *mano*, véase Act 6, 6; 8, 17 (donde se reconocen los orígenes de la confirmación); 13, 3; 1 Tim 4, 14; 2 Tim 1, 6; y en el Antiguo Testamento, Ex 18, 17-26; Num 27, 16-23; Deut 34, 9. El rito de imposición de las manos es un gesto de autoridad que puede tener, según los casos y circunstancias, diversos significados espirituales. Dígase lo mismo del gesto de imposición de la *estola*.

El *óleo* aparece en la liturgia latina bajo tres formas: óleo de los catecúmenos, santo crisma, óleo de los enfermos. Los dos primeros sirven para el bautismo, el segundo para la confirmación, el tercero para la extremaunción.

En la Biblia, el óleo es una medicina, y sirve para curar; es un alimento, un reconstituyente; en cuanto es empleado para dar masajes, puede también simbolizar la fuerza; es, finalmente, un símbolo del Espíritu de Dios para aquellos — reyes, sacerdotes, o profetas — que con él son ungidos. La primera unción del bautismo parece significar la fuerza de que el candidato es revestido para afrontar, con Cristo y por Él, a su enemigo Satanás. La segunda unción, con el santo crisma, hace entrar al bautizado en el pueblo de Dios, que es un pueblo sacerdotal, profético, real. Ser ungido con este óleo o ser ungido con el Espíritu de Cristo son dos fórmulas sinónimas. Volveremos a hablar del sacerdocio de los bautizados a propósito del sacerdocio ministerial. Se estudiarán en relación con todos estos ritos las referencias a los diversos usos del óleo en la Biblia, los inmediatos significados que de los mismos se desprenden, y los significados que pueden atribuirse aún hoy a este «fruto» natural del olivo.

Las *signaciones* son numerosas en el bautismo. Particularmente en el bautismo de adultos. Con la fórmula de unción de los cinco sentidos en el sacramento de la unción de los enfermos se comparará la unción de los mismos en el bautismo: «Yo te signo la frente para que lleves sin avergonzarte la cruz de Cristo; yo te signo las orejas para que oigas los divinos preceptos; yo te signo los ojos para que veas la claridad de Dios; yo te signo las narices para que percibas el buen olor de Cristo; yo te signo la boca para que pronuncies palabras de vida; yo te signo el pecho para que creas en Dios; yo te signo la espalda para que soportes el yugo del servicio del Señor; yo te signo todo entero en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, para que tengas la vida eterna y vivas por los siglos de los siglos. Amén.» El rito de signación habla por sí solo. Es lástima que la signación de los cinco sentidos, que es tan bella y que testifica que todo nuestro cuerpo es así bautizado y a todo él se promete la resurrección, no se haga nunca, pues «para ganar tiempo» apenas se practica el «bautismo de adultos». Los misales modernos ni siquiera traen la fórmula.

Después de la inmersión, o la infusión del agua, tienen lugar otros tres ritos: la unción del santo crisma, la entrega del vestido blanco y la del cirio.

La entrega del vestido blanco tiene un bello simbolismo. El hombre que ha tomado el baño bautismal es un hombre distinto, un «hombre nuevo» no vuelve a ponerse sus antiguos vestidos, sino que reviste la librea de Cristo, el blanco vestido de la resurrección, aquel que llevaban los ángeles junto al sepulcro abierto. Primitivamente el vestido cubría también la cabeza para proteger el santo crisma, y los neófitos lo llevaban ocho días; toda la semana de los «vestidos blancos». Para las mujeres, el velo blanco es además un símbolo nupcial. Evoca las nupcias de la Iglesia y Cristo, en las cuales todo bautizado participa por su bautismo.

La entrega del cirio, que viene inmediatamente después, alude al encuentro definitivo con Cristo que se promete al bautizado si permanece fiel hasta el retorno del esposo. Es una pena que estos dos ritos, sobre todo el del vestido, sean ordinariamente víctimas de un descuido total. Con frecuencia se echa mano de un pequeño cornijal, estropeado y sucio, impuesto sobre la cabeza del niño, para significar el vestido blanco. Ello tiene, sin embargo una excusa. No solemos cambiarnos de muda y ponernos ropa nueva sin antes lavarnos completamente. El rito de infusión ha hecho perder a la imposición del vestido blanco buena parte de su significado.

El rito esencial del bautismo. Hemos hablado ya del simbolismo del agua, y no vamos a volver aquí sobre él. Mas el «bautismo» no es el agua, sino el «baño» o la infusión de agua acompañados de la fórmula.

Para San Pablo, el bautismo es un anegarse en la muerte de Cristo y en la resurrección. El agua es, pues, símbolo de un sepulcro, y más concretamente del sepulcro de Cristo. Este simbolismo era fácil en una civilización

en que el agua cósmica (océano, mares) era considerada como el reino de la muerte (cf. a este propósito nuestro capítulo sobre la segunda venida de Cristo, cap. XIV, y también el citado libro de PER LUNDBERG). El agua es también símbolo de la vida; para los antiguos, en el agua comenzaba toda vida, el agua era generatriz de vida. El cristiano que nace en el agua es un pez, y el mismo Cristo, nuestro hermano mayor, es representado por un gran pez, Ἰχθὺς.

¿Qué queda, y qué puede quedar hoy día de este simbolismo? Algunos se formulan esta pregunta un poco desesperanzados: «El rito litúrgico actual de la Iglesia latina no tiene ya nada de la solemnidad plena de sentido del baño de muerte y resurrección. Ni siquiera hace ya pensar en el agua que lava. Ha venido a ser el símbolo de un símbolo...» (YVAN DANIEL, *Le baptême, entrée dans le peuple de Dieu*, «Masses ouvrières», feb. [1953] 71). Es evidente que nuestros ritos expresan con dificultad el misterio de muerte y resurrección de que habla San Pablo. Sin embargo no es muy seguro que los ritos antiguos lo expresaran mejor hoy día. Parece posible volver al bautismo por inmersión tratándose de niños, ya que así se ha practicado en alguna parte en los últimos tiempos; mas tratándose de adultos, esa forma de bautismo parece completamente impracticable, y nada oportuna en vistas a la mentalidad moderna. Los que acusan al sacramento actual de ser «una comedia», verían probablemente también en esta inmersión otra comedia, pero una comedia auténtica. Por oscuros que sean los símbolos de que disponemos, necesitamos, no obstante, servirnos de ellos. Al pastor de almas corresponde, sin dar lección de historia o «lecciones de cosas», sin multiplicar desorbitadamente «explicaciones» que distraen de la oración y dan frecuentemente a los fieles la impresión de que son considerados y tratados como recién nacidos, introducir a los creyentes en el misterio de fe que invisiblemente se desenvuelve bajo el velo de los ritos.

La fórmula que acompaña el gesto bautismal y que nosotros llamamos «forma» del bautismo, plantea al historiador y al teólogo un cúmulo de cuestiones. PHILIPPEAU, refiriéndose a los usos y costumbres de la Iglesia primitiva (siglos I y III), escribe: «El bautismo se confiere por inmersión o ablución sin más fórmula que la profesión de fe del bautizando, previa a la inmersión o ablución; fuera de esa fórmula, sólo el nombre del Señor Jesús es pronunciado» (*Quest. lit. et par.*, marzo-abril 1953, o. c., p. 68). ¿Cómo conciliar estos hechos con la teoría sacramental que sostiene que es el ministro quien pronuncia la fórmula? Nos parece que hay que interpretarlos en función de la ley de estabilidad de los ritos de la cual hemos hablado ya, y que obligan a reconocer más allá, o en torno a un núcleo absolutamente estable, constitutivo del sacramento, una cierta «amplitud de juego» (PASCHER, o. p.), variable según las épocas, los lugares y las intervenciones del magisterio.

En ciertas liturgias el bautismo va acompañado aún de otros ritos, primitivos o no, que quieren expresar, de una manera más sensible todavía que las unciones, el «carácter» que confiere el bautismo, y la «impronta» de pertenencia total a Cristo y a su Espíritu, que viene significada por la σφραγίς (que nosotros traducimos por carácter). Los jacobitas y los abisinios «imprimen con hierro candente una cruz en la frente o en el brazo del niño; los primeros antes, los segundos después del bautismo. Los sirios católicos llevan todavía hoy estos signos; pero, tatuados con aguja, y no con hierro candente, según me ha parecido ver. Este tatuaje es en ambos casos — como entre los primitivos y los hindúes *ramanujas* — la señal de la pertenencia al dios. La tradición es antiquísima en el paganismo...» (F. CUMONT, *Lux perpetua*, p. 424). Cuando el cristianismo quiere expresar una cosa análoga (en este caso, la pertenencia total a Dios) se apropia sencillamente el lenguaje ritual tradicional.

Pero la concepción espiritual que el cristianismo tiene de sus misterios va a influir poco a poco en la evolución de los ritos; éstos se liberarán en el cristianismo de todo lo que tienen, no ya de sensible ciertamente —lo cual sería aniquilarlos—, sino de grosero e inútil, y de todo lo que, en lugar de atraer, aparta al espíritu de lo que espiritualmente viene significado. El sacramento no es una coartada de salvación. Para no aducir sino un ejemplo que no atañe a los sacramentos, Bérulle negará a los carmelitas franceses, que se la habían pedido, la autorización para encadenarse a ejemplo de ciertas cofradías españolas. Citando a San Gregorio, responde: *Si servus Dei es, non teneat te haec catena fabri sed catena Christi* (citado por CUMONT, o. p., p. 424, que recoge otros ejemplos además de éste). Esto nos prueba que el sacerdote «mistagogo», aun conduciendo el alma por la vía de los símbolos, debe también desconfiar de todo símbolo que no sea inmediatamente «transparente» y que, en lugar de conducir el alma a la realidad espiritual que él representa, la detenga en la «cosa» que en sí mismo es. Surge entonces la tentación de la superstición, cuya característica es aferrarse neciamente a una cosa, a un gesto, a un rito, sin preocuparse de comprensión espiritual alguna. El rito debe, por tanto, ser símbolo sencillo y patente, que «hable» a todo creyente. Pierde su «transparencia», por una parte, cuando es sobrecargado por demasiados gestos y fórmulas que ahogan el espíritu y encadenan su libertad de ir a donde debiera ser conducido; por otra, cuando es estilizado hasta el punto de convertirse en símbolo del verdadero símbolo.

Los ritos de la confirmación.

Los ritos esenciales de la confirmación son la imposición de manos (cf. Act 8, 17) y la unción del santo crisma.

En el rito bizantino, es esta última la ceremonia que más resalta; como ya dijimos, la confirmación es administrada por el sacerdote inmediatamente después del bautismo; el sacerdote unge al bautizado en la frente, los ojos, las narices, la boca, las orejas, el pecho, las manos y los pies, diciendo: «Sello del Espíritu Santo. Amén.» Después, el sacerdote, con el padrino y el niño, da una vuelta en torno al baptisterio cantando solemnemente varios versículos, lecturas del Evangelio y de las epístolas, y una letanía.

No insistiremos en la significación de estos ritos, pues ya hemos tratado de ellos a propósito del bautismo. También hemos considerado ya la relación que la confirmación dice al bautismo.

Los ritos de la eucaristía.

Aunque sea paradójico, los cristianos de hoy son «iniciados» mucho más en la eucaristía que en el bautismo; manejan excelentes «misales» que nuestros antepasados no llegaron a tener y que les dan en general todas las explicaciones apetecibles, si el pastor no se preocupa de conducirlos a Dios, explícitamente, por medio de los ritos que en nombre de Cristo celebra. Por consiguiente seremos más breves respecto a este sacramento. Remitimos, para los detalles de cada rito, a los libros de nuestra bibliografía, y especialmente a J. A. JUNGSMANN, *El sacrificio de la misa*, Ed. Católica (BAC), Madrid 1951; NOËLE MAURICE-DENIS y ROBERT BOULET, *Eucharistie*, Letouzey, París 1953, y B. BOTTE y CH. MOHRMANN, *L'Ordinaire de la messe*, texto crítico, traducción y estudios, Ed. du Cerf, París 1953. Este último contiene una sencilla y breve *Historia de las oraciones del Ordinario de la misa*; es precioso en cuanto a los textos, pero no estudia los ritos.

No limitaremos, pues, a algunas reflexiones sobre la «primera comunión», o sea, sobre la eucaristía considerada como término de la iniciación cristiana, y a algunas otras sobre su reiteración.

La primera comunión.

Consideraremos la «primera comunión» como la ceremonia que da término a la iniciación cristiana.

La primera cuestión que se nos plantea, y de modo especial por lo que a Francia se refiere, es ésta: ¿Cuál es el término de la iniciación cristiana: la primera comunión, llamada privada, la comunión solemne, la renovación de las promesas del bautismo, o la confirmación? Es preciso un esfuerzo de claridad para comprender estas distintas ceremonias, su significación, el lugar que debe darse a cada una de ellas.

Idealmente, en una familia verdaderamente cristiana, se comprenderá, después de todo lo que llevamos dicho, que la fórmula más en armonía con la tradición sería la siguiente: al llegar al «uso de razón», el niño que está preparado se confiesa, renueva las promesas de su bautismo, es confirmado y recibe públicamente (empleamos esta palabra para evitar los dos términos usuales de «privada» y «solemne») su primera comunión. Y así daría término su iniciación. De este modo su vida cristiana y sacramental comenzaría de una manera consciente y verdaderamente viva en él. Este comienzo no sería para él el «fin» de la práctica sacramental, o, como se ha dicho tantas veces en estos últimos años, «el principio de la apostasía», sino por el contrario, el principio de la práctica sacramental que normalmente debiera ir en aumento.

Esto es lo ideal «para los niños de familia cristiana bien preparados». Pero, como sabemos, desde el siglo XVII se extendió la costumbre de hacer la primera comunión hacia los doce o trece años. Cuando Pío X, conociendo los orígenes jansenistas de tal costumbre, quiso reaccionar y exhortó a la comunión en temprana edad, sus deseos fueron atendidos sólo parcialmente. En Francia, la ceremonia de la comunión siguió siendo lo que era a los doce-trece años, pero se la llamó «solemne», y se instituyó, para seguir las instrucciones del papa, otra «primera comunión», facultativa, a los siete u ocho años (cf. a este respecto M. GAUCHERON, *o. c.*). ¿Cuál debe ser en estas circunstancias la conducta pastoral actual?

Es cierto que en esta cuestión el «medio familiar» cuenta mucho. El niño pertenece ante todo a sus padres, y son ellos y su familia quienes tienen la mayor influencia sobre él. Por eso la Iglesia no bautiza jamás un niño contra la voluntad de sus padres. Un niño de familia cristiana no puede menos de obtener un beneficio espiritual considerable al recibir en temprana edad la eucaristía; ayudado, de una parte, por los sacramentos, y por el medio familiar, de otra, el germen de vida divina recibido en su alma en el bautismo tenderá necesaria y normalmente a crecer. Distinto es el caso del niño cuya vida teologal se ve, no ya favorecida, sino contrariada por el medio familiar. La práctica de los sacramentos es entonces superficial, y el crecimiento del germen bautismal es impedido o profundamente dificultado por el medio ambiente.

Por otra parte, se da también una «edad óptima». Los estudios y los textos modernos de psicología infantil señalan que el niño entre los cinco y los nueve años está en una edad en cierto modo metafísica y religiosa, y que, si el medio le favorece, pueden obtenerse óptimos resultados ayudando en este tiempo su crecimiento teologal con la frecuencia de los sacramentos. En tanto que la ocasión se frustra cuando el niño, después de sus nueve años aproximadamente, ha entrado ya en la edad llamada «racional».

Estos diferentes puntos de vista debieran ayudar a padres y pastores de almas a determinar la edad en que el niño será apto para hacer su primera comunión. Todavía en el siglo XVII correspondía exclusivamente a los padres juzgar si el niño estaba preparado para hacer su primera comunión y si podía hacerla. Hoy la dificultad es doble: por una parte los padres cristianos no se atreven a dar francamente a su hijo ya desde los seis o siete años

los medios sacramentales (confesión, confirmación acompañada de la renovación de las promesas del bautismo, comunión) que les serían con frecuencia útiles en esa edad, por miedo a privarle de la ceremonia común en la cual todos los niños participan a los doce o trece años. Al pastor toca entonces ayudarles a comprender lo que para su hijo representa la ayuda sacramental. Por otra parte, los padres indiferentes, o incluso opuestos a la religión, consideran a menudo el rito de la comunión solemne no ya desde un punto de vista religioso, sino desde un punto de vista eminentemente social. Y lo afrentoso para ellos sería omitir el rito social de los festejos. En estos casos el sacerdote está llamado a juzgar por sí mismo de la capacidad religiosa del niño, y a exigir de los padres un cierto «compromiso» de educación cristiana que les impida creer que la instrucción religiosa está «concluida» a los doce años. Puede también verse en la necesidad de retrasar la ceremonia hasta que el niño, cuya vida teológica no sólo no es favorecida sino contrariada por el medio indiferente de su familia, esté en grado — con la gracia que el sacramento aporta — de compenetrarse «por sí mismo». «La edad del uso de razón» adquiere entonces un sentido absolutamente distinto, y cabe preguntar si la concepción medieval según la cual «edad de razón» significaba «edad de pubertad» (cf. ST, II-II, q. 189, a. 5, c.; Santo Tomás admite sin embargo que se puede tener uso de razón antes de la pubertad) no convendría específicamente aquí. De suerte que, por prudencia pastoral el sacerdote puede retardar un tanto las ceremonias que señalan el término de la iniciación, y puede también separar estas ceremonias y distribuirlas en el espacio de varios años. Sobre la variabilidad de la edad de la confirmación, véase MARTIMORT, *Communión solennelle et profession de foi*, o. c., p. 188-201, y monseñor DUPONT, *Pastorale de la confirmation*, «Paroisse et liturgie», sept. (1953), 305.

No obstante, el sacerdote tendrá presente que los sacramentos son ayudas y no recompensas, y que una severidad excesiva en la concesión de estos medios de salvación — por ejemplo, una aplicación demasiado rígida de la ley, por lo demás tan útil, de los tres años de catecismo — puede redundar en definitivo detrimento del niño y en perjuicio del pastor de almas.

El término de la iniciación es, pues, normalmente la eucaristía. Pero en algunos casos — y acaso en muchos — podrá aprovecharse la amplitud de la costumbre relativa a la edad de la confirmación para retardar ésta sin privar al alma, anteriormente, de la comunión. El orden tradicional bautismo-confirmación-eucaristía se convierte entonces en bautismo-eucaristía-confirmación-eucaristía. La pascua, de la cual son imagen estos tres sacramentos, está representada bajo forma de alimento por la eucaristía; por esta razón la eucaristía puede ser administrada a los que aún no son más que simples bautizados. También en las familias los niños son a veces invitados a la mesa de honor.

La preparación. Corresponde a la familia, y al sacerdote al mismo tiempo y complementariamente, preparar al niño para su primera comunión. El sacerdote apenas tiene influencia sobre el niño sin el concurso de la familia, y mucho menos en contra de la familia; el niño pertenece ante todo a la familia, y sobre ésta recae en primer lugar la obligación de educarle e instruirle. Sin embargo, por lo que respecta a la educación religiosa de los niños, la familia no puede prescindir de la ayuda del sacerdote.

Muchas familias poco cristianas serían hoy incapaces de instruir a sus niños. Y el sacerdote tiene que encargarse, cada vez con mayor frecuencia, de toda la instrucción religiosa. Por eso recurre a la ayuda de los catequistas.

Es digna de alabanza la institución de las «madres-catequistas» establecida en algunas diócesis. Una madre recibe en su casa una vez por semana, juntamente con sus hijos, un grupo de niños que ella se encarga de instruir para la primera comunión. De este modo, el principio de la educación por la fami-

lia es practicado al menos por un miembro de cada grupo, y las otras familias son estimuladas por este ejemplo y aprenden a conocerse; además, los niños menos favorecidos por la vida cristiana de sus padres reciben en esta familia amiga y en el seno de esta «madre-catequista» una ayuda inestimable. La experiencia parece demostrar, por añadidura, que las familias sencillas y pobres son las más fácilmente conquistadas por esta práctica.

De todas maneras, el sacerdote debe cuidarse en sumo grado de la formación de sus catequistas. Sería paradójico que se exigieran diplomas para ser enfermera o asistente social, y que no se pidiera nada para educar la vida teológica de los niños. No tener otra cosa que hacer, o, al contrario, no tener tiempo de prepararse para rendir otros servicios, no constituyen aptitudes suficientes.

La preparación concluye ordinariamente con un examen. Pero el examen no es más que un signo parcial de las aptitudes religiosas del niño. El pastor de almas y la familia deben considerar también la piedad y las costumbres.

Por lo que se refiere al «conocimiento» religioso necesario en la iniciación cristiana del niño, hay que considerar dos cosas: por un lado, lo que es necesario para la iniciación cristiana; por otro, lo que conviene a la edad del niño que hace su primera comunión.

En la exposición del cristianismo hay, en efecto, diversos grados, y no todo se ha de enseñar al mismo tiempo: «El primer anuncio que capta la atención y debe conducir a la fe, a la adhesión incondicional a Cristo, es el kerygma (por ej. el discurso de Pedro en Pentecostés). El anuncio del «kerigma», de ese mensaje esencial de la fe que es el acontecimiento de la muerte y resurrección de Jesús, y la aceptación de ese anuncio corresponden a lo que es necesario para el bautismo. Luego viene «la proposición de la doctrina elemental de Cristo», y esto constituye la catequesis o *didakhé* (por ejemplo ciertas catequesis de San Cirilo de Jerusalén); por fin la enseñanza superior de la religión, que emplea a la vez una argumentación más sutil y la Escritura, y esto es lo que ha recibido el nombre de didascalia (por ejemplo, ciertas homilias de Orígenes o de San Bernardo; cf. Hebr 6, 1-2)» (A. RÉTIF, *Foi au Christ et mission*, p. 21-22). Deben respetarse también ciertos grados en lo que hay que anunciar a los paganos, decir a los convertidos o enseñar a las personas practicantes. La iniciación cristiana, aun para adultos, no debe ser un resumen de toda la «suma teológica», una especie de teología en «píldoras», sino una verdadera iniciación gradual a la doctrina de la fe. El fallo de muchos catecismos está en que son un «resumen» incomprensible para los no iniciados — *a fortiori* para los niños — de «toda» la doctrina. Pretenden enseñar a catecúmenos cuestiones relativas a la moral del matrimonio o de los impuestos, cuando no conocen todavía ni la primera palabra del sermón de la montaña y no tienen ni idea de los Hechos de los Apóstoles y de las Epístolas de San Pablo.

Si la proposición de la verdad cristiana implica estos grados, según el progreso de la conversión, también los implica según la edad real del niño. La fe del niño no es aún la fe del adolescente, y ésta no es todavía la fe del adulto. Entre unas y otras hay profundas transformaciones, a veces dolorosas y en todo caso normalmente saludables. Al pastor de almas corresponde conocer estas etapas y, si es necesario, favorecerlas (cf. A. LIÉGÉ, *La fe, en Iniciación Teológica*, tomo II, p. 369 ss).

Por último, la preparación litúrgica del niño exige algo más que una instrucción puramente mental. La liturgia nos muestra a este propósito cuán «humana» es la Iglesia, y cuán comprensiva de los diversos recursos de que una sana pedagogía debe disponer para la educación de cualquier hombre. Importancia del canto, de la música, de la danza (el hecho de que todas las religiones usen este arte, no de una manera artificial y adyacente, sino naturalmente y en toda ocasión, no puede dejar indiferente al pastor en este

punto), del gesto, de la reverencia (cf. LUBIENSKA DE LENVAL, O. C.), la actividad personal de los niños, etc.

Las ceremonias de la primera comunión deben corresponder a lo que significan. La iniciación no es un fin, sino un punto de partida. El rito que en cierto modo consagra la iniciación no debe ser tenido como término de una vida religiosa, sino como su comienzo. Esto es verdadero en el caso de los bautismos de adultos (y de su confirmación y primera comunión), y también lo es tratándose de las ceremonias de renovación de las promesas del bautismo, confirmación y primera comunión de los niños. Lástima que muchas veces el catecúmeno, que ha sido rodeado de cuidados y sostenido durante todo el tiempo de su iniciación, tiene la impresión después de su bautismo, de que se le ha «dejado caer». De hecho, corresponde a la comunidad de los fieles, es decir, normalmente a la parroquia, recibirle y proporcionarle su fraternal apoyo; no siempre se preocupa de ello... Y esto que es verdad tratándose del catecúmeno adulto, lo es también en el caso del niño que acaba de hacer su primera comunión y cuya familia es poco cristiana. En este momento, por lo menos, la Iglesia debiera poder contar con los «responsables» (padrino y madrina) del niño.

Por lo que a los ritos se refiere, el sacerdote procurará recordar a los padres o introducir en las familias los «ritos» que convenzan al niño de la importancia de esta «partida» y de todo lo que ella implica. Por ejemplo, que los padres bendigan a su hijo la víspera de su primera comunión, y que le hablen aparte a él solo. En ciertas parroquias de hoy, más «misioneras», el sacerdote propone a los propios padres un rito de empeño y vinculación antes de la primera comunión de su hijo, a fin de advertirles claramente sus responsabilidades. Sería igualmente deseable, como acabamos de decir, que padrino y madrina asistieran a la misa que consagra la iniciación del niño.

Es conveniente que los vestidos, trajes de primera comunión o brazales que recuerdan las blancas vestiduras del bautismo, sean sencillos y modestos. Es inadmisibles que los niños demuestren ese día diferencias de «clase» o posición económica (cf. Iac 2, 1-4). Aquí es donde el papel del sacerdote debe ser complementario del de las familias, pues delante de él, como delante de Cristo, todos los niños deben ser iguales, y jamás debe haber en ellos diferencias sociales. Pero justo es añadir que esto no significa que la primera comunión no sea una fiesta de familia antes que una fiesta parroquial. El sacerdote debe también velar a fin de que ni una sola familia profane esta fiesta, sino que todas la celebren cristianamente con su hijo.

La fecha de la primera comunión es elegida muchas veces sin preocupación litúrgica alguna. Sin embargo es muy conveniente que el vínculo de esta ceremonia con el bautismo — vínculo que ya manifiestan la renovación de las promesas del bautismo y el llevar el cirio «bautismal» — aparezca lo más patente que sea posible. Fiestas tales como Pascua de resurrección, Pentecostés, y todos los días del «tiempo pascual» son muy apropiados a este fin.

La eucaristía, renovación de la Pascua.

El cristiano que podemos ya llamar «iniciado», nunca llega a serlo realmente por completo en su alma y en su espíritu. Nacido en el bautismo, y habiendo recibido la confirmación de su bautismo, el cristiano necesita constantemente el auxilio eficaz de la pasión y resurrección de su Salvador. Nacido una sola vez de un sacramento de la Pascua, siempre vive en la necesidad de un sacramento de la Pascua. De la Pascua viva. Y de sacramento en sacramento (de esta Pascua) llegará un día a la Pascua sin figura del Cristo resucitado y viviente eternamente en el cielo. Aunque los sacramentos del bautismo y confirmación no se renuevan nunca, la eucaristía, que sí se renueva, permite a todos y cada uno de los cristianos volver constantemente al misterio único de los tres sacramentos de su iniciación, y a la fuente de vida en la que

Cristo le engendró y de la cual quiere darle a beber hasta la vida eterna. La eucaristía, sacramento de iniciación, permite al iniciado repetir en cierto modo, hasta su muerte, su iniciación, o al menos perfeccionarla, completarla, hasta lograr una perfecta semejanza con el Cristo muerto y resucitado. Precisamente en la eucaristía, como *renovación* de la Pascua, van a centrarse ahora nuestras reflexiones sobre los ritos.

La eucaristía es la «acción de gracias» de Cristo y de su Iglesia al Padre. Vamos a considerar en primer término el lugar central del culto eucarístico: *el altar*; después, *la asamblea cristiana* que da gracias en torno al altar.

El altar.

Los antiguos derivaban altar (*altare*) de *altus* (alto). Primitivamente el altar era un lugar alto. En la mayor parte de las antiguas cosmogonías, los dioses reinan en las alturas, más arriba de los diversos «cielos». El Olimpo donde Zeus reina está por encima de todas las cosas. Por consiguiente, cuanto más alto pueda subir el hombre, más cerca de los dioses estará. Hoy sabemos que los zigurats, entre los cuales se cuenta la torre de Babel, reproducían simbólicamente, pero también —según el espíritu de los constructores— eficazmente, el universo. En lo alto de la torre se hallaba el dios, que habitaba en las alturas, y allí era también donde estaba el altar. La torre aproximaba el hombre a su dios, y permitía a éste descender más fácilmente a la tierra. La misma concepción dará pie a considerar toda altura, toda montaña, como un lugar sagrado.

El altar es, pues, un lugar o una mesa de comunicación entre el hombre y su Dios. El hombre asciende a él, como Moisés al Sinaí, y en él encuentra a Dios. Consigo lleva algunas ofrendas en homenaje de sumisión; las deposita sobre el altar y las convierte así en algo «sagrado» que ya no puede ser tocado por él como las cosas que le pertenecen. Dios, por su parte, corresponde con la donación de sus favores y sus leyes.

¿Dónde está el altar cristiano? «Ni en el monte Garizim, ni sobre la colina de Sión en Jerusalén» (cf. Ioh 4, 21). En la última cena vemos a nuestro Salvador ofreciendo su cuerpo y su sangre sobre la mesa del banquete pascual, en medio de sus discípulos. Sin embargo, propiamente hablando, nuestro altar no se identifica con esta mesa. Las primeras generaciones cristianas no se preocupaban de tener «altares», y de hecho se presentaban frente a todas las otras religiones como la religión que no tenía altar (cf. MINUCIO FÉLIX, *Octavius*, 32); en esto creían distinguirse de todos. Antes de situar el altar en el centro de la asamblea cristiana, las primeras comunidades habían colocado en ese centro la cátedra del obispo. Era necesario impedir a toda costa que los fieles creyesen que se aproxima uno más a Dios por el mero hecho de subir corporalmente al altar, o que Dios es un ser físicamente situado en lo alto, que se aproxima al hombre descendiendo materialmente de su morada. A Dios nos acercamos por la fe, y Dios se hace presente a nosotros al concedernos su gracia.

Al decir que Cristo mismo es nuestro «altar», en el cual encontramos espiritualmente a Dios y por el cual nos comunica Dios sus favores, las primeras generaciones cristianas daban con el sentido de lo que iba a ser nuestro altar cristiano; no ya un *lugar alto* determinado, «hecho por mano de hombre» (Hebr 9, 24), donde el hombre encuentra a Dios, por decirlo así, físicamente, y adonde Dios descende materialmente, sino el símbolo —que, por consiguiente, puede constituirse en todo lugar— de una persona que es Cristo.

Nosotros decimos que no tenemos altar, en el sentido de que nuestro altar no es visible. Nuestro altar es Cristo, que por su pasión y resurrección nos da acceso a la majestad de Dios. Hacia él, y sólo hacia él hay que subir —o al menos hay que ir espiritualmente— para encontrar al Padre y darle gracias por todos sus dones; y es él quien nos comunica los favores del Padre.

Nuestro verdadero altar está en el cielo, allí donde está Cristo. Así, en la misa rogamos a Dios «omnipotente que haga llevar nuestras ofrendas por mano de su santo ángel, allá arriba, sobre su altar, a presencia de su divina majestad» (cf. *Canon de la misa: Supplices te rogamus...*).

Si decimos que tenemos altares en la tierra, es en el sentido de que nuestros altares son *símbolos* de ese único altar que es Cristo. Por esta razón llevan nuestros altares grabadas cinco cruces, que representan las cinco llagas de Cristo; están, por decirlo así, bautizados, como lo estuvo Cristo, y son ungidos simbólicamente, como también lo es el Ungido del Señor, nuestro Mesías. En este orden simbólico, digamos mejor, en este plano de sacramentalismo, y solamente en él, tenemos altares los cristianos, aparentemente como los tuvieron las otras religiones.

Donde haya un símbolo es preciso que sea percibida su significación. Corresponde al pastor de almas, y a quien explica los ritos, exponer el símbolo lo más claramente posible, y dar a conocer explícitamente su significación a los cristianos (cf. p. 434, nota 27).

Un altar, hemos dicho, es un lugar de cita y una mesa de intercambio entre Dios y el hombre. Cristo, ciertamente, es a la vez nuestro altar, nuestro sacerdote, nuestra hostia, nuestro alimento, nuestra vida, etc. Pero en nuestro «altar», Cristo está representado como altar, y no como sacerdote, o como fuente de vida, etc. Es por tanto necesario que nuestro altar aparezca verdaderamente como un «lugar de comunicación» entre el hombre y Dios.

Lo que «representa» de este modo a Cristo no es el tabernáculo, sino el altar; la finalidad del tabernáculo es contener la santa reserva eucarística. Las antiguas basílicas romanas, y las viejas iglesias latinas anteriores al siglo XII tenían un altar sumamente sencillo y desnudo. Este aislamiento, esta desnudez, la posición ligeramente elevada en que estaba colocado, el hecho de que estaba prohibido poner cosa alguna sobre él a no ser durante la celebración de la misa (ni siquiera la ceniza o los ramos para ser bendecidos), manifestaba claramente el carácter sagrado que corresponde a su naturaleza. Cuando iba a celebrarse la santa misa, se traían los manteles, los cirios y todo lo necesario, como se ha conservado hasta hoy por tradición en nuestra liturgia del viernes santo y de la vigilia pascual. Entonces el pueblo, que había respetado el aislamiento y la rara desnudez de esta mesa, comprendía el «cambio» solemne de la «misa», donde el sacerdote, que es el lugarteniente de Cristo sacerdote, *ofrece* a Dios la acción de gracias de la Iglesia, y donde Dios nos *alimenta* con el cuerpo y la sangre de su Hijo.

Adornar de quincalla el altar, y engalanarlo con fruslerías y encajes, no significa hacerlo más «religioso». Muy al contrario, por él puede juzgarse de la decadencia del espíritu religioso, pues llega a perder todo su sentido. Ordinariamente, se respeta la mesa preparada para recibir invitados distinguidos. Cuánto más debe respetarse la mesa eucarística donde simbólicamente se realiza el encuentro de Cristo con su Padre.

El santísimo sacramento y las imágenes. Interpretaría equivocadamente lo que acabamos de decir, quien viera en esta exposición un signo de iconoclasmo o una desestima de la adoración del santísimo sacramento. Es de fe que las imágenes deben ser veneradas en la Iglesia (cf. a este propósito nuestras *Reflexiones* del capítulo II, p. 118) y el santísimo sacramento debe ser adorado no sólo durante la misa, sino también fuera de ella, dondequiera que se encuentre. La historia nos dice que cada vez que ha cesado el culto particular del santísimo sacramento, la fe ortodoxa en la eucaristía y en su realidad sacramental ha ido perdiéndose poco a poco. Tal es en particular la historia de las disidencias protestantes.

Pero una cosa es adorar el santísimo sacramento, y otra rendir gracias al Padre con Cristo y por Él. La misa no es un culto a Cristo, sino un culto de Cristo al Padre. Es legítimo adorar a Cristo; y necesario, ya que de otra

suerte olvidaríamos prácticamente que también Cristo es Dios. Asimismo es justo y necesario adorar en particular al Espíritu Santo. Pero en la misa rendimos principalmente gracias con Cristo al Padre en el Espíritu Santo (léase a este propósito todo el canon de la misa romana, desde el prefacio hasta el *paternoster*). De esta manera la misa renueva la sagrada cena del jueves santo; de esta manera seguimos la enseñanza constante de San Pablo sobre el modo en que debemos principalmente obrar. Por esta razón la misa es el culto esencial de la Iglesia, y su culto principal, el culto que más debe solemnizarse. Pero este culto no invalida los oficios secundarios, sino todo lo contrario. Lo que no es adorado especialmente, corre peligro de llegar a no ser reconocido como lo que en realidad es; y si el pan y el vino eucarísticos llegaran a ser considerados exclusivamente como puros símbolos, todos los otros sacramentos — cuya clave de bóveda es la eucaristía — perderían en parte su significado y su valor. ¿De qué manera, por ejemplo, el bautismo, que es el primer sacramento de iniciación, nos incorporará a Cristo realmente, si la eucaristía, a la cual nos conduce, no contiene realmente a Cristo?

Si la adoración del santísimo sacramento es legítima y necesaria, es preciso también que sea entendida rectamente. Cristianos hay que dicen: que en la visita al santísimo sacramento vienen a adorar «al buen Dios». Ciertamente, nuestro Salvador es igualmente el buen Dios. Pero no debemos abusar de la «comunicación de idiomas» (véase cap. I, pp. 79 ss), si queremos comprender siempre lo que nombramos exactamente. Sobre todo los pastores de almas deben ser prudentes en este punto si quieren tener la seguridad de que son rectamente entendidos por sus fieles. Hay, pues, que hablar mejor de adoración «del santísimo sacramento», y de una manera general usar términos «sacramentales» (el santísimo sacramento, el cuerpo sacramental de Cristo), más que términos «personales» (Jesús, Cristo, etc.). Lo que se contiene en la eucaristía, *ex vi sacramenti*, por el hecho de la significación, es solamente lo que viene significado por el pan (el cuerpo de Cristo) o por el vino (la sangre de Cristo). Todo lo demás está contenido *ex reali concomitantia*, por el hecho de que todo está unido en Cristo actualmente viviente en el cielo. Nuestra denominación de la fiesta del santísimo Sacramento, «día del Corpus Christi» es muy apropiada. Sin embargo, también hay que tener cuidado de que los fieles no comprendan mal las cosas. Muchos olvidan que el cuerpo de Cristo está vivo en el cielo, y que la eucaristía no es más que su sacramento, es decir, su figura, y que esta figura desaparecerá en el último día. Los signos, incluso los signos sacramentales, entrañan un peligro: pueden llegar a acaparar nuestra atención en lugar de orientarnos hacia lo que ellos significan. Verdad es que la eucaristía contiene también sustancialmente el cuerpo de Cristo; pero ante todo lo figura. El pan consagrado no contendría a Cristo si no pudiera figurarlo, es decir, si Cristo no existiera en el cielo en su cuerpo natural y visible. Cristo hace, por un milagro que la sustancia de su cuerpo, que está en todo su cuerpo, esté también en el pan que le representa; lo que Cristo no hace es que su cuerpo esté contenido allí donde no hay signo del pan, o allí donde ha dejado de haber este signo de pan. Al recibir la comunión eucarística, es a Cristo realmente y espiritualmente — cualquiera que sea su lugar actual — a quien nos unimos por medio de este signo sacramental. Y de igual manera, al adorar el santísimo sacramento, hacemos protesta de nuestra fe en la realidad que este sacramento contiene, y nuestro espíritu se une a Cristo que está vivo al mismo tiempo en el cielo y entre nosotros.

La «comunión espiritual» del santísimo sacramento. Lo que acabamos de decir es suficiente para denunciar el error que consiste en oponer «comunión espiritual» de la eucaristía y «comunión sacramental». La comunión sacramental, en efecto, es una comunión espiritual. «El espíritu es el que da vida; la carne no aprovecha para nada» (Ioh 6, 63). El sacramento *ayuda* a nuestro espíritu a unirse con Cristo; y es interiormente, en espíritu, como el sacramento realiza

eficazmente la unión. La comunión, si no es espiritual, no es nada. «Haz, Señor —dice el sacerdote después de haber comulgado—, que acojamos con espíritu puro lo que con la boca hemos recibido» (oración *Quod ore sumpsimus*). También es interesante notar que la primera redacción de esta oración —poscomunión del Leoniano— no leía *pura*, sino sólo *mente capiamus*, oponiendo la comunión espiritual, en el sentido que acabamos de decir, a una comunión que no sería más que material). La poscomunión de la epifanía, en el rito romano, pide que penetremos en el misterio «con toda la inteligencia de un alma purificada»: *purificatae mentis intelligentia*.

Pero en la oposición que venimos señalando hay muchas veces otro error. No solamente se opone «comunión espiritual» a comunión sacramental, como si sólo aquella y no ésta fuera espiritual, sino que se olvida que en la misa no hay verdadera «comunión espiritual» a no ser cuando ésta incluye el deseo, o el voto (cf. el léxico), del sacramento. Expliquémonos.

Si, por una razón o por otra, la comunión efectiva del sacramento es imposible, el alma así impedida puede tener el deseo, o el voto, del sacramento. Tal comunión espiritual es realmente entonces una comunión del sacramento, bien que recibido *in voto* solamente. Puede reportar sus frutos. Pero tal comunión es normalmente rara, pues muchas veces que no podemos comulgar no estamos justamente impedidos para hacerlo. Si uno se habitúa a no comulgar sacramentalmente, demuestra carecer del deseo necesario para hacer de la «comunión espiritual» una comunión del sacramento. Y en ese caso la «comunión espiritual» brilla por su ausencia tanto como la comunión sacramental.

¿Quiere esto decir que toda comunión de Cristo aquí en la tierra tiene que ser siempre una comunión que pase por el sacramento, que éste haya de ser recibido efectivamente, o solamente *in voto* (en deseo)? No. La fórmula no está bien matizada. Cristo, incluso en su alma humana, no cesa de vernos y amarnos, y no se le oculta ni uno solo de los pensamientos de nuestra mente, ni uno solo de los movimientos de nuestro corazón. De suerte que podemos en todo instante, sea en la iglesia, sea durante nuestras horas de trabajo o de vela, unirnos espiritualmente a Cristo, siempre presente espiritualmente en nosotros, del cual hemos recibido el Espíritu, del cual somos uno de los miembros. Y esta comunión no pasa por el sacramento; es directa, en el sentido de que es una comunión sin símbolo, sin sacramento. El sacramento no tiene por finalidad unirnos de otra manera distinta a Cristo, sino estrechar más esa unión; la comunión sacramental no nos proporciona otro género de unión, sino que, siendo el símbolo eficaz de esta unión, nos ayuda en esta unión misma. Sin comunión sacramental, no estamos más unidos espiritualmente a Cristo; al contrario, nos exponemos a estarlo mucho menos. Sin comunión sacramental no tenemos un diferente tipo de unión con Cristo; tenemos el mismo, y probablemente en un grado menor. Por consiguiente puede solamente decirse que si uno no recibe de vez en cuando la comunión sacramental, se expone a perder esa unión. Por eso la Iglesia nos obliga a comulgar por lo menos una vez al año. Esto es lo mínimo que puede pedirse para que el alma no muera completamente de hambre. «Si no coméis la carne del Hijo del hombre y no bebéis su sangre, no tendréis vida en vosotros.»

En fin, pudiéramos también preguntarnos qué es lo que quieren decir ciertas personas cuando, por ejemplo, escriben a un sacerdote comunicándole que «se unen a su misa», a la cual no asisten. En efecto, quien participa en una misa se une, por medio de este sacramento, al sacrificio de Cristo. Pero el que está privado de este signo sacramental, no puede unirse interiormente al sacrificio de Cristo por el medio (invisible) de un signo al cual no está presente. El sacramento, como el signo, fue instituido para ayudarnos, obrando en nosotros lo que significa. Cuando estamos privados de los signos, parece más sencillo ir en espíritu directamente a lo que ellos significan, sin empezar por representarnos mentalmente los signos en sí mismos. No siempre, sin embargo.

Por eso la fórmula, que merecía la pena de ser señalada, puede ser aceptable en este sentido: la simple idea del sacerdote alejado que nosotros conocemos y amamos es ya para nosotros un «signo» y una ayuda para unirnos a Cristo. Entonces, uniéndonos fácilmente a sus intenciones y sentimientos, nos unimos también con facilidad a «su misa».

El santísimo sacramento y el oficio divino. Algunos fieles, incluso algunos sacerdotes, a veces se ven desconcertados en su «piedad» ante ciertas reglas litúrgicas, por lo demás no siempre observadas, según las cuales la santa reserva no debe ser guardada «en el altar mayor, sino en una pequeña capilla o en otro altar» (can. 1268, § 3), «en las iglesias catedrales, colegiales o conventuales». Les parecería más «piadoso» que el oficio se dijera colectivamente delante del santísimo sacramento. Pero esta regla expresa precisamente una piedad distinta, absolutamente tradicional y conforme con la manera de rezar que la liturgia de la misa y del oficio divino nos enseña. En el oficio — como en la misa — nos dirigimos al Padre por Jesucristo. En el oficio — como en la misa — Cristo está representado por aquel o aquellos que celebran. El sacerdote representa a Cristo en el altar y obra en su nombre o en su lugar. Los monjes, los sacerdotes, o los simples fieles, representan en conjunto a Cristo orando ante su Padre, en el oficio divino. Por eso no están de cara al tabernáculo, ni siquiera hacia la cruz, sino coro contra coro, de una manera completamente natural. La eucaristía simboliza el cuerpo de Cristo, que es también la Iglesia, y ellos mismos *son* esta Iglesia, una y única, que está simbolizada por la eucaristía. También aquí, una cosa es la piedad eucarística, y otra el oficio divino. Pero esto no significa — hace falta repetirlo — que haya que descuidar, y menos aún despreñar, las visitas al santísimo sacramento. La piedad privada, en particular, tan necesaria y que parece hoy tan poco comprendida como la verdadera liturgia, encuentra en el santísimo sacramento un sostén infinitamente valioso. Mas la piedad privada se adapta muchas veces mejor a la divina presencia en un altar lateral, en una capilla íntima y privada, que en el altar mayor.

La comunidad eucarística.

La eucaristía es sacramento de unidad y de reunión. Vamos a considerar 1. El lugar de esta reunión, la iglesia; 2. El acto común del sacerdote y los fieles reunidos: la acción de gracias al Padre; 3. Los dones recibidos.

1. La iglesia puede ser un refugio adonde el cristiano puede venir a practicar sus devociones separadamente o simultáneamente. Mas, primordialmente, es algo muy distinto. Es el símbolo de la Iglesia-cuerpo de Cristo, que no es «la agrupación amorfa de todos los creyentes» (B. BOTTE, *Les rapports du baptisé avec la communauté chrétienne*, «Quest lit. et par.», mayo-junio [1953], 115), sino normalmente una comunidad de hermanos cuyo lazo viviente es la eucaristía. De nada serviría encontrar de nuevo el verdadero simbolismo de la Iglesia, si la iglesia local no volviera antes a su ser verdadero, que es el de una familia de hermanos.

Esta familia la constituye ante todo el bautismo. Al decir que el bautismo «incorpora al bautizado a la Iglesia» los primeros cristianos no pensaban inmediatamente en la Iglesia universal, sino — con toda razón — en la iglesia local, bien concreta y bien humana, cuyos miembros el catecúmeno podía conocer desde mucho tiempo atrás. Al incorporarse a la Iglesia local, el bautizado se incorporaba también a la Iglesia universal (cf. B. BOTTE, art. cit., p. 115-126). La cuestión que hoy se plantea — como dom B. Botte indica al fin de su artículo — es saber si otras comunidades distintas de las comunidades *locales* (por ejemplo, grupos de acción católica, los medios profesionales, medios sociales, etc.), podrán ser promovidos al rango de comunidades bautismales o al menos de comunidades eucarísticas. En efecto, ¿va la Iglesia a asistir pasivamente a esta promoción de nuevas comunidades? Si es difícil pensar que

tales agrupaciones pueden formar comunidades *bautismales* (porque el nacimiento y el hogar —al menos entre pueblos sedentarios— están siempre vinculados a un lugar), ¿no será acaso posible pensar que la eucaristía podrá ayudar a la cristianización de estas comunidades? (cf. a este propósito nuestro artículo: *Charité et communautés*, «Supplément de la Vie Spirituelle», febrero [1949] p. 362-393. Véanse también las *Reflexiones* del capítulo VI, p. 324 ss). Como quiera que sea, la comunidad eucarística —comunidad local o comunidad ambiental— se reúne para la celebración eucarística en un lugar alrededor de un altar: esto es la iglesia. La construcción de la iglesia debe responder a su función. Parece que hoy son muy pocos los que tienen idea de esta función, pues tan monstruosas, incómodas, y acústicamente deplorables son la mayoría de las iglesias modernas. Se imita lo pasado, se copia servilmente, se multiplican las columnas cuando tan fácil resulta, con los modernos materiales, un techo único, se adorna sin saber por qué razón, etc. Léase a este propósito *Pour le beauté de la maison de Dieu*: «L'art Sacré», 7-8 marzo-abril (1950) y P. R. RÉGAMÉY, *Art. sacré au XX siècle*, Éd. du Cerf, París 1952.

Sería interesante estudiar la historia de los simbolismos de iglesias. Muchas iglesias en la antigüedad, en la Edad Media, e incluso en los tiempos modernos, reanudando la tradición del templo de Jerusalén (cf. J. DANIELOU, *La symbolique cosmique du temple de Jérusalem*, en *Symbolisme cosmique et monuments religieux*, Éd. des musées nationaux, musée Guimet, París; p. 61-64), que era a su vez heredera de una tradición religiosa universal, se esfuerzan por representar «el mundo» según la cosmología del tiempo (cf. o. c., p. 68-69). Por extendida que sea la costumbre de esta representación, parece, sin embargo, que no tiene gran valor cristiano. Se justificaba en un tiempo en que todavía se pensaba que «el cielo» y la morada de los elegidos estaban en las alturas; la iglesia, microcosmos simbólico, nos aproximaba entonces simbólicamente a los elegidos y nos unía a ellos. Así pues, copiar ahora este antiguo simbolismo sería tan ficticio y artificial como volver hoy al románico, al gótico o al barroco.

2. *La acción de gracias.* La eucaristía es una acción de gracias, espiritual y comunitaria.

En primer lugar es una acción de gracias, es decir, que todo «asciende» hacia el Padre. No hay, propiamente hablando, ningún «descenso», como pregonan, a veces estúpidamente, ciertos cánticos. Ni siquiera la consagración interrumpe este movimiento de «ascenso», de acción de gracias. Por el contrario, en la consagración Cristo nos releva en este movimiento. Hasta aquí nosotros habíamos presentado nuestras pobres ofrendas, símbolo de la ofrenda de Cristo, pero ahora Cristo las asume, las transforma en su propia ofrenda, en su cuerpo y sangre, y todo ello es presentado al Padre bajo el signo de las especies eucarísticas que son el cuerpo y la sangre de Cristo. La costumbre de no actuar, de no cantar, de no responder al sacerdote, de no levantarse, de tener clavados los ojos en el propio misal, ha hecho perder a los cristianos el sentido de este movimiento «de acción de gracias» que, sin embargo, caracteriza la misa del principio al fin. El pastor de almas dispone de todos los ritos, de todas las partes cantadas, de todas las oraciones, en una palabra, de toda la misa, para hacer que los fieles vuelvan a encontrar de nuevo el sentido de esta alabanza y de esta acción de gracias que es un movimiento ascendente hacia Dios.

La misa es, en segundo lugar, una acción de gracias espiritual. Cristo se ofrece al Padre en la cruz, espiritualmente, en su espíritu y en su corazón. «Si entrego mi cuerpo al fuego, pero no tengo caridad —dice San Pablo—, nada me aprovecha.» Esto quiere decir que la caridad es la que hace agradable a Dios la ofrenda, o que el sacrificio del corazón es el corazón del sacrificio. Tal es el sacrificio de Cristo. Si Él entrega su cuerpo y derrama su sangre por nosotros, lo hace por amor. Su sacrificio es en parte visible; pero lo mejor

y lo principal de ese sacrificio es invisible. La «hostia» es en parte invisible, como lo era el altar, que es también Cristo.

Y de igual modo nuestras ofrendas, en lo que tienen de esencial, deben ser invisibles y espirituales. De nada serviría llevar pan y vino u otras ofrendas al altar si no fueran símbolo de nuestra ofrenda interior. Aun cuando ofrecemos al Padre lo que hay de más precioso a sus ojos, el cuerpo y la sangre de Cristo, nos limitamos a hacer un gesto puramente externo que de nada nos sirve si no participamos interiormente de alguna manera en este ofrecimiento. La gracia del sacramento vendrá, sin duda, a despertar nuestra generosidad, y nos ayudará a ofrecernos, a entregarnos; pero es necesario que nosotros nos prestemos a ello, y que el sacerdote sepa educar con todos los ritos sacramentales y con su palabra este movimiento interior de ofrenda que siempre corre peligro de no ser más que un gesto rápidamente concluido o de ser olvidado. La expresión «ofrecer mi comunión» no quiere decir absolutamente nada. La comunión no se ofrece, se recibe. Lo que el fiel debe ofrecer es el cuerpo de Cristo, o su sacrificio, o «la misa». Los fieles no tienen poder de consagrar; sin embargo, ofrecen con el sacerdote su misa, y por eso antiguamente decían con toda razón que «celebraban» también ellos la misa (sobre esta expresión atribuida a alguna mujer, léase J. A. JUNGSMANN, *El sacrificio de la misa*, pág. 265, nota 7).

Por último, la acción de gracias eucarística es comunitaria. La eucaristía es sacramento de unidad. Esto significa que es una acción jerárquica, donde celebrantes, asistentes..., bautizados, tienen cada uno su rango. La educación de esta acción colectiva se busca hoy de mil maneras: misas dialogadas, explicadas, cantadas, salmodiadas, etc. El pastor de almas está expuesto a la tentación de tener «misas muy bellas» que a él le satisfacen pero que aburren al fiel-espectador y en las cuales éste no se siente participante. La tentación del fiel es la de no «seguir la misa» más que en su misal, lo cual es paradójico y retrae al sacerdote de seguir ocupándose de aquél. La unidad de acción, evidentemente, no puede venir más que de una acción combinada de todos, bajo la dirección del sacerdote.

La multitud de misas que se celebran en algunas comunidades o en determinados retiros ha puesto a la orden del día la cuestión de la concelebración, de la misa «sincronizada», de la misa conventual o comunitaria. Sobre este tema, léase «La Maison-Dieu», 35 (1953) *Qu'est-ce que la concélébration?* Sobre la cuestión de si la suma de las misas individuales de varios sacerdotes vale más que una misa en la cual todos ellos comulgan, léase A. ROGUET, *La pratique des messes dites «communautaires»*, «La Maison-Dieu», 34, 2.º trim. (1953) 154-156 (Las críticas dirigidas contra este artículo no van, evidentemente, contra la doctrina de Santo Tomás que el padre Roguet expone en esas páginas).

3. *Los dones recibidos.* Hay en la eucaristía, como en todo sacramento, una dialéctica de lo «dado» y de lo «hecho» que van inseparablemente ligados. La gracia, que es lo «dado», no cae sobre nosotros como sobre una piedra, sin despertar nuestra vida teológica, es decir, sin que nosotros «obremos». Y, por otro lado, desde que nosotros entramos en la acción sacramental, Dios asume de algún modo nuestros actos internos puestos en obra por esta acción, hasta que den el fruto que el sacramento les hace producir; la gracia de Dios trabaja en simbiosis con nuestro propio espíritu.

Apliquemos estos principios a la eucaristía. No hay en la misa la división que se hace a veces entre «ofrenda» o sacrificio, y «comunión». ¿No tiene la comunión por objeto asimilarnos a Cristo que se ofrece por entero a su Padre? Si la comunión es esto, representa sacramentalmente la plenitud de nuestra ofrenda en Cristo y con él. El análisis de las «poscomuniones», cuyo tema es muchas veces —sobre todo en las poscomuniones antiguas— idéntico al de las secretas, nos indica que en ese momento aún no «hemos salido» de la

ofrenda. Por otra parte, desde que comienza la misa en que vamos a comulgar, e incluso antes de que empiece, por la intención que tenemos de participar en ella, y mientras se desenvuelven los ritos de la Iglesia, la *gracia* eucarística, que es un don, comienza a «trabajar» nuestra alma; le ha hecho poco a poco producir actos de fe y de esperanza más fervientes en el sacramento de la pasión, y actos de caridad múltiples para los *circunstantes* que comulgan juntamente la misma eucaristía. Así, los ritos que preceden o que siguen a la comunión no son inútiles, y va en perjuicio del alma el omitirlos, «comulgando» fuera de la misa —antes o después— o el abstraer de ellos preparándose a su manera, individualmente, y «dando gracias» como si una vez recibida la comunión no existiera ya la misa. Pero los fieles se ahorran algunas veces esos ritos sólo porque sus pastores se desinteresan de su participación en ellos y en las oraciones litúrgicas, y ponen demasiada confianza en los «misales particulares». Éstos, que representaron un progreso indiscutible en los años 1920-1940, ¿van hoy a impedir un progreso mayor?

Pero los hay que ni siquiera comulgan. Los ritos de la misa y su celebración ¿son para ellos tan provechosos como para los otros? Normalmente no. Ciertamente pueden «comulgar espiritualmente» del modo que hemos dicho. No obstante, esta posibilidad no impedía que en los primeros siglos de la Iglesia se despidiera al ofertorio a los que no iban a comulgar, y se reservaran los «misterios» únicamente para los participantes efectivos.

Y, sin embargo, hay una parte de la misa en la cual ha querido la Iglesia que estuvieran presentes los no comulgantes —catecúmenos o penitentes— y es precisamente la parte llamada misa de catecúmenos. Así es que, como nota juiciosamente el padre PHILIPPEAU, «es una casuística desprecupada de la historia la que impone hoy, incluso a los que no pueden comulgar, la asistencia bajo pena de pecado a aquella parte de la cual la antigüedad les habría excluido, y les dispensa totalmente de pecado si llegan a faltar a la parte pedagógica, que es precisamente la que fue introducida expresamente para ellos. ¿No sería más expeditivo abandonar aquí las categorías morales y jurídicas de examen, para volver a la noción de necesidad que destina la misa de los catecúmenos a todos, y los misterios a los comulgantes, a reserva de cerrar los ojos sobre la presencia de los otros?» (*L'évolution des rites sacramentels*, «Quest. lit. et par.», marzo-abril [1953] 80).

Y esto nos lleva a la «parte pedagógica» de la misa, que le es esencial. El don de la palabra hablada es inseparable del don, bajo las especies sacramentales, de la palabra encarnada. La cátedra y el altar son indisociables. Ahora bien, ¿qué es el «sermón»? ¿Qué es la «plática»? ¿De qué manera es también un «acto litúrgico» el sermón? (cf. J. LECLERCQ, *Le sermon acte liturgique*, «La Maison-Dieu», n. 8, p. 27-46). ¿Cómo entra en la liturgia? ¿Qué relación debe tener con la acción de gracias eucarística, con las lecturas bíblicas de la misa? ¿Qué tipo de enseñanza caracteriza al sermón? ¿Debe el sacerdote hablar aquí a los no convertidos («predicación misional»), o a los catecúmenos, o a los nuevos bautizados, o a los que habitualmente comulgan? ¿Es legítimo, en este «acto litúrgico» que es el sermón, no hablar a los fieles más que de «obras» y de cuestiones monetarias? ¿No hay en esto un abuso intolerable? ¿Puede omitirse el sermón en las misas dominicales y a los fieles privados habitualmente de la palabra? (Entiéndase bien, nuestra cuestión se plantea en un plano teológico y no simplemente canónico). ¿Cómo debe la palabra del sacerdote «unir» a los fieles en este sacramento de unidad? ¿Cuál es la legitimidad, o la relativa utilidad, de las «misas para hombres», o de las «misas para mujeres», o de las «misas para niños» que, sin embargo, dividen el hogar? He ahí una serie no completa de cuestiones que plantean el problema del sermón. El sacerdote cada vez más absorbido por cuestiones administrativas o materialmente culturales, parece convertirse muchas veces en un «funcionario del culto», incapaz de llevar a todos la palabra, o «que no tiene

tiempo para ellos». Y por otro lado, los fieles cada vez menos instruidos soportan cada día con más dificultad la «palabra» que llega hasta ellos. Este «hastío» por la palabra, que amenaza hacer de la religión una religión sin alma, sin vida, sin espíritu, completamente opuesta a la «religión en espíritu y verdad» según el Evangelio de Cristo, parece ser el mayor drama de la pastoral moderna. La bibliografía sobre este tema, es, sintomáticamente, bastante escasa. Remitimos simplemente al lector a las actas del Congreso de la Unión de las obras celebrado en Montpellier, en 1954, sobre el tema de la predicación.

Cuaresma y pascua. Debe hacerse mención especial, en nuestras reflexiones sobre los ritos, de la celebración anual de la Pascua, que es el centro de nuestro culto. Indicaremos simplemente algunos temas de estudio: la Pascua: orígenes y prefiguraciones en el Antiguo Testamento: fiesta agrícola de la primavera, fiesta de la liberación de Egipto. La institución de la fiesta cristiana. La cuaresma (cf. «La Maison-Dieu», n. 31, 3 trim. 1952).

Pastoral de cuaresma y de penitencia. Las confesiones de cuaresma. Preparación de los bautismos. Iniciación bíblica de los fieles y armonía con la iniciación cuaresmal.

El jueves santo y la reconciliación de los penitentes; el jueves santo y la bendición de los santos óleos (significado actual de la ceremonia); el jueves santo y el sacerdocio; el jueves santo y la unidad cristiana: modo de hacer manifiesta hoy esta unidad en torno al obispo; manera de vincular las misas parroquiales a la del obispo. El lavatorio de los pies: sentido de este acto en el Evangelio; simbolismo actual. Los monumentos y pasos: su significado, su finalidad; peligros de falsas interpretaciones.

El viernes santo. Orígenes de la liturgia; sentido de los textos y de las ceremonias. Significado de la «adoración» de la cruz. Sentimientos de tristeza y de alegría que deben inspirar la fiesta. Orígenes y significado de la misa de presantificados en que sólo el sacerdote comulga. Orígenes del vía crucis; por qué concluye antes de la resurrección: sentido y riesgo de esta omisión.

El sábado santo. Mistagogia de la santa vigilia. Sentido de los elementos (en la Biblia y en la naturaleza): fuego, cirio, miel, abejas, incienso, agua bautismal, pila bautismal, óleos, etc. Teología del bautismo y de la confirmación según la antigua liturgia de la vigilia.

4. Otras cuestiones de pastoral.

Aunque participar —o hacer participar— de una manera verdaderamente espiritual en los ritos sea una cuestión grave, la pastoral sacramental no está limitada a los problemas que hemos venido considerando. He aquí, para terminar, algunos otros temas de reflexión pastoral:

Los bautismos de urgencia en hospitales y clínicas: orígenes, razón de ser y peligros de esta práctica. El bautismo de los niños abortivos, el bautismo *in utero*: orígenes de estas prácticas; juicio sobre ellas (¿puede aún hoy admitirse, como creían todavía los teólogos de la Edad Media, que el niño que aún no ha «nacido» no puede ser sujeto del sacramento del «re-nacimiento»? (cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, ST, III, q. 68, a. 11, ad 1). ¿Quién debe tomar la iniciativa del bautismo en caso de que el niño haya quedado ya sin padres? ¿Puede en esta materia deducirse del caso Mortara (1858) y del caso Finaly (1950-1953) una teología? Sobre este tema véase el excelente artículo, muy documentado, de A. LÉONARD, O.P., *L'affaire Finaly: Les questions qui demeurent*, «La revue nouvelle», 15 diciembre 1953, p. 572-581). El bautismo de los futuros esposos: ¿Cómo asegurarse de la «conversión» del cónyuge no católico? ¿Cómo armonizar misericordia y verdad del sacramento? ¿Cómo preparar al convertido y seguir su perseverancia? ¿Es idéntico el caso si se trata del esposo que si se trata de la esposa? La instrucción colectiva de los

catecúmenos: función de los seglares, de las religiosas, del sacerdote. Programa para un catecumenado colectivo de adultos en una gran ciudad. ¿Pueden admitirse los bautismos clandestinos de adultos: incorporación individual y secreta a la Iglesia (es el caso, según dicen, de ciertas personalidades contemporáneas)? ¿En qué circunstancias? Cuestiones que esto plantea. ¿Puede la fe ser exclusivamente una cuestión de conciencia? Problema especial de los «convertidos» que fueron ya bautizados cuando eran niños, pero que no han sido iniciados, o que han vivido tanto tiempo lejos de la Iglesia que su reconciliación reclama una especie de nueva iniciación cristiana (cf. H. R. PHILIPPEAU, *Les catéchuménats modernes et la réconciliation des convertis*, en *L'Église et le pécheur*, Éd. du Cerf, París 1948, p. 215-222). ¿Qué pensar de esta triste comprobación de un cura rural: «La mayoría de las veces nuestro ministerio consiste en bautizar futuros apóstatas, hacer que los niños en la primera comunión se obliguen a unos compromisos que no cumplirán ni podrán cumplir, administrar sacrilegios con ocasión de los matrimonios, dar la absolución a personas que ya no tienen sentido del pecado, y dar sepultura eclesiástica a gentes que han renegado prácticamente de la fe?» (*Bull. aux aum. de la J. A. C.*, dic. 1943). ¿Puede hacerse un tratado de la vida espiritual tomando por base el bautismo? ¿Cuál es el papel del Espíritu Santo en el bautismo, en la confirmación, en la eucaristía (la epiclesis)? Nombres de los cristianos en la tradición: santos, elegidos, llamados, iluminados, fieles, creyentes, practicantes. Origen de estos nombres, significado y valor. El bautismo de sangre; papel del mártir en la Iglesia (cf. tomo II, Tratado de la fortaleza, p. 714 y ss.).

La predicación y la enseñanza cristiana. ¿A quién debe darse la enseñanza cristiana? ¿Es legítimo diferenciar según las clases sociales, según las culturas? ¿Cómo hacer esta diferenciación? ¿De qué modo, y dónde hay que exponer esta enseñanza? ¿Quién debe darla? ¿Conforme a qué programa? ¿Tiene ahí el seglar alguna función? ¿Es normal que los catecúmenos adultos sean instruidos únicamente por religiosos en ciertas ciudades? El problema de la tolerancia. ¿Puede prohibirse al cristiano despertar la inquietud de su prójimo sobre el problema de su salvación? ¿Puede el cristiano desinteresarse en este punto de la salvación de sus hermanos: en especial de su prójimo? Y, por otra parte, ¿se puede imponer al creyente la inquietud por su salvación? ¿Dónde comienza la intolerancia? Sobre este tema léase R. AUBERT, L. BOUYER, etc., *Tolérance et communauté humaine, Chrétiens dans un monde divisé*, «Cahiers de l'actualité religieuse», Casterman, Tournai 1952, y L. DE NAUROIS, *Le concept de laïcité dans le droit public français*, «Cahiers universitaires catholiques», mayo (1953), 364-385 y junio (1953), 431-446.

Problema de los estipendios de misas. Orígenes, significado teológico.

BIBLIOGRAFÍA

Vamos a presentar en primer lugar las obras que se refieren a la iniciación cristiana; la eucaristía es ahí considerada como *sacramento de iniciación* en relación íntima con el bautismo y la confirmación; es como el banquete nupcial que da término a la ceremonia de las nupcias (bautismales) del alma y Cristo. Indicaremos después los estudios concernientes a la eucaristía considerada como *sacramento permanente de los iniciados* y centro de todo el culto cristiano. Sobre el bautismo, véase la bibliografía especial en la pág. 402.

1. La iniciación cristiana.

Catechesis y catecismo.

¿Qué es lo que todo convertido debe conocer para ser bautizado? Tal es la primera cuestión que concierne a la iniciación de los adultos. Sobre este punto, véase A. RÉTIF, *Foi au Christ et mission*, Col. «Foi vivante», Éd. du Cerf, París 1953, y la importante bibliografía que ahí viene dada. Véase también G. DE BRETAGNE, *Pastorale catéchistique*, Desclée de Br., París 1953.

También será fructuoso comparar las primeras confesiones de fe cristianas con los conocimientos que hoy día se exigen a nuestros catecúmenos sobre estas materias:

- O. CULLMANN, *Les premières confessions de foi chrétiennes*, PUF, París 1948.
- J. N. D. KELLY, *Early christian Creed*, Longmans-Green, Londres 1950 (sin duda la mejor obra actual sobre la historia del credo).
- P. NAUTIN, *Je crois à l'Esprit-Saint dans la sainte Église, pour la résurrection de la chair*, Col. «Unam Sanctam», Éd. du Cerf, París 1947 (muestra el destino bautismal del símbolo primitivo).

Una cuestión preocupa actualmente a los pastores, la de la formación cristiana, no al margen de la liturgia, sino mediante ella. Habría que citar aquí casi todos los trabajos de los movimientos litúrgicos contemporáneos. Remitimos a las revistas ya citadas (cf. la bibliografía del cap. VII) y a las colecciones del Centre de Pastorale liturgique, particularmente «Lex orandi», «L'esprit liturgique», «Bible et missel», «Albums liturgiques». Léase también:

- P. PARÍS, *L'initiation chrétienne*, Beauchesne, París 1941.
- P. DÉMANN, *La catéchèse chrétienne et le peuple de la Bible*, «Cahiers sioniens», París (sobre la iniciación a la Biblia cf. la bibliografía del t. I, cap. II, p. 80 y ss.).

La cuestión de la liturgia plantea inmediatamente la de la lengua litúrgica. ¿Es necesario el latín? ¿Hay que iniciarse también en el latín? ¿Y cómo? Sobre estas cuestiones, aparte numerosos artículos de revista, leer:

- G. BARDY, *La question des langues dans l'Église ancienne*, Beauchesne, París 1948.
- H. CH. CHÉRY, *Le français, langue liturgique?* Éd. du Cerf, París 1951.
- A. M. MALINGREY, *Initiation au latin de la messe*, Éd. de l'École, París 1951.

Sobre la iniciación de los niños remitimos a nuestras *Reflexiones y perspectivas*; citaremos solamente los nombres de los autores conocidos y particularmente competentes: M. FARGUES (ediciones en Mame, Desclée de Br., Spes, le Cerf), padre COLOMB (ediciones en Vitte, Desclée et Cie), FR. DERRÉNNE (ediciones en de Gigord, le Seuil), H. LUBIENSKA DE LENVAL (ediciones en Spes, le Cerf), CH. QUINET (ediciones en Mame y Spes), canónigo BOYER, (ediciones sobre todo en Lethielleux), monseñor Manuel González (ediciones en «Granito de Arena»), Daniel Llorente (Imprenta y Librería Casa Martín, Valladolid), etc.

A los libros de estos autores añadamos:

- A. DE SAUVEBOEUF, *Nos enfants et la messe*, Éd. du Cerf, París 1952.
- P. SAUVEGEOT y G. JACQUIN, *L'initiation de l'enfant au mystère chrétien par la Bible et la liturgie*, Éd. de Fleurs, París.

La difícil elección de misales para niños podrá ser ayudada por la presentación crítica de los misales para niños de L. KAMMERER y A. DE SAUVEBOEUF,

La eucaristía

Missels de communion, missels pour enfants, Éd. du Centre de Pastorale liturgique, París 1952. Esta bibliografía tiene evidentemente que ser completada sin cesar. Deben añadirse en particular dos nuevos misales cotidianos, el de los Benedictinos de Hautecombe (Éd. Labergerie), y el del padre Feder (Éd. Mame) particularmente notables.

Sobre los problemas modernos de la primera comunión y de la comunión solemne:

- A. CHAVASSE, R. PERNOUD, etc., *Communion solennelle et profession de foi*, Col. «Lex orandi», Éd. du Cerf, París 1952.
- M. GAUCHERON, *L'Eglise de France et la communion des enfants*, Col. «Rencontres», Éd. du Cerf, París 1952.
- H. CH. CHÉRY, *La communion solennelle en France*, Col. «Rencontres», Éd. du Cerf, París 1952.

La iniciación y la liturgia. La iniciación en los ritos sacramentales.

Se encontrarán buenas explicaciones de los ritos en algunos misales recientes. Para un estudio más serio:

- A. CROEGAERT, *Baptême, confirmation, eucharistie*, Éd. S. André-les-Bruges.
- A. CROEGAERT, *Les cérémonies du baptême et de la confirmation*, París-Brujas, ²1944.
- A. DUBOSC, *Les étapes de la vie chrétienne*, Desclée S. Jean, París 1934 (excelente manual).
- CARD. SCHUSTER, *Libri Sacramentorum*, Herder, Barcelona; vols. I-II ²1956; vols. III-IV, ²1958; vols. V-IX, 1944-1948.
- DOM DE PUNIET, *Le pontifical romain, Histoire et commentaire*, Desclée de Br., París 1930-1931.
- A. CHANSON, *Pour mieux administrer baptême, confirmation, eucharistie, extrême-onction*, Brunet, Arras 1952.

Álbumes litúrgicos de la colección «Fêtes et Saisons»: *Le baptême, la confirmation, la messe, le peuple de la messe*, Éd. du Cerf, París (Álbumes ilustrados; buena presentación teológica).

Sobre el bautismo en el rito bizantino consultar la presentación francesa de E. MERCENIER y F. PARÍS, *La prière des Églises de rite byzantin*, 3 vol. Éd. de Chèvotogne. Léase también C. J. DUMONT, *Le baptême dans le rite byzantin*, «La vie spirituelle», junio (1950) 584-594.

2. La eucaristía, sacramento de los iniciados y centro del culto cristiano.

Orígenes y tradición.

Estudios bíblicos.

- J. COPPENS, art. *Eucharistic*, en *Suppl. du Dict. de la Bible*, t. II, col. 1146-1215.
- W. GOOSSENS, *Les origines de l'Eucharistic sacrement et sacrifice*, Gembloux, París 1931 (estos dos estudios contienen una importante bibliografía).
- E. B. ALLO, *La synthèse du dogme eucharistique chez saint Paul*, «Revue biblique» (1921) 321-343.
- J. BENOIT, *Le récit de la terre dans Lc 22, 15-20*, «Revue biblique» (1939), 357-393.
- J. LEBRETON, art. *Eucharistic*, en *Dict. apolog.*, col. 1548-1585.
- C. RUCH, art. *Eucharistic dans la Sainte Écriture*, en DTC, tomo V, col. 989-1121 y *Messe dans la Sainte Écriture*, en DTC, tomo X, col. 793-863.

Sacramentos de iniciación

- J. SOLANO, *Textos eucarísticos primitivos*, ed. bilingüe de los contenidos en la Sagrada Escritura y los santos padres, dos tomos, BAC, Madrid 1952 y 1954.
M. RIGHETTI, *Historia de la liturgia*, II. *La eucaristía. Los sacramentos. Los sacramentales*, BAC, Madrid 1956.

Tradición.

Las obras sobre la historia de la misa son innumerables. Nos contentaremos con citar las últimas de entre ellas y remitir a los lectores a su bibliografía:

- N. MAURICE-DENIS y R. BOULET, *Eucharistie ou la messe dans ses variétés, son histoire et ses origines*, Letouzey et Ané, París 1953.

Ver también el sugestivo folleto de O. CULLMANN, *Le culte dans l'Église primitive*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel.

Desde el punto de vista de la comunidad cristiana, leer:

- H. CHIRAT, *L'assemblée chrétienne à l'âge apostolique*, Éd. du Cerf, París.

Y recordemos la obra maestra de H. DE LUBACH, *Corpus mysticum, L'Eucharistie et l'Église au Moyen âge*, Aubier, París 1944 (que se ha de relacionar con E. DUMONTET, *Corpus Domini, Aux surcès de la piété eucharistique médiévale*, Beauchesne, París 1942).

Teología.

- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Tratado de la eucaristía*, versión de M. García Miralles, O. P., e introducción de E. Sauras, O. P.; edición bilingüe de la *Suma Teológica*, BAC, t. XIII, Madrid 1957.
M. LEPIN, *L'idée du sacrifice de la messe d'après les théologiens depuis les origines jusqu'à nos jours*, Beauchesne, París 1926 (importante documentación).
P. DE LA TAILLE, *Esquisse du mystère de la foi*, Beauchesne, París (obra clásica, pero discutible en ciertos puntos).
CH. V. HÉRIS, *Le mystère de l'Eucharistie*, Siloë, París.
A. VONIER, *La clé de la doctrine eucharistique*, Éd. du Cerf, París (esta clave está en que la eucaristía es un signo sacramental).
A. d'ALÈS, *Eucharistie*, «Bibl. cath. des sc. rel.» Bloud et Gay, París.
A. M. ROGUET, *La messe, approches du mystère*, Éd. du Cerf, París (teología sencilla y bella).
E. MASURE, *Le sacrifice du corps mystique*, Desclée de Br., París 1950.
P. BROUTIN, *Mysterium Ecclesiae*, L'Orante, París 1947 (sobre todo p. 110-116; 199-215).
F. CHARMOT, *Le sacrement de l'unité*, Desclée de Br., París 1936.
B. CAPELLE, *Pour une meilleure intelligence de la messe*, Mont-Cesar, Lovaina 1946.
M. V. BERNADOT, *De la eucaristía a la Trinidad*, Luis Gili, Barcelona 1946 (bella teología, devota y sabrosa).
La messe, número especial de «Lumière et vie», n.º 7.

Ver también los artículos de los diccionarios en las palabras *eucaristía*, *liturgia*, *misa*, *transustanciación*.

- G. ALASTRUEY, *Tratado de la Santísima Eucaristía*, BAC, Madrid 1952.
M. ALONSO, *El sacrificio eucarístico de la última cena del Señor según el concilio tridentino*, Madrid 1929.
S. M. RAMÍREZ, O. P., *La Eucaristía y la paz*, CT, 79 (1952), 163-228.
M. DE TUYA, O. P., *Existencia y naturaleza del sacrificio sacramental eucarístico*, CT, 79 (1952) 253-300.
A. ZYCHLINSKI, *Sincera doctrina de conceptu transubstantiationis iuxta principia S. Thomae Aquinatis*, CT, 30 (1924) 28-65, 222-244.

Pastoral.

Predicación, enseñanza, catequesis.

A propósito de la predicación tenemos sólo una excelente obra, ya clásica, de A. D. SERTILLANGES, *El orador cristiano*, Edic. Studium, Madrid - Buenos Aires 1954. Se leerán siempre con provecho los primeros capítulos sobre la palabra de Dios, sus «fuentes» y sus «apoyos interiores», y los libros 2 y 3 sobre las cualidades del predicador y el ejercicio de la predicación. Es excelente también en su orden FR. LUIS DE GRANADA, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, Subirana, Barcelona 1884. Ofrece una abundante mina de materiales bien sistematizados A. KOCH y A. SANCHO, *Docete*, Formación básica del predicador y el conferenciante, 8 tomos, Herder, Barcelona. Nos falta todavía, sin embargo, una obra sobre el sermón y la predicación litúrgicos: su fin, su contenido (diferencia, por ejemplo, entre la enseñanza a los convertidos con vistas al bautismo, y la enseñanza a los iniciados en el curso de la misa), su manera (diferencia, por ejemplo, entre la enseñanza teológica universitaria y la enseñanza pastoral), sus materiales, su auditorio específico, etc. Se podrán encontrar algunas lecciones — mediante una adaptación a la pastoral de nuestra época — en:

J. P. BONNES, *Homélaire patristique*, colecc. «Lex orandi», Éd. du Cerf, París. *Homélie pascales*, colecc. «Sources chrétiennes», 2 vols. Éd. du Cerf. París.

Se encontrarán también algunos elementos en *La messe et sa catéchèse*, colecc. «Lex orandi», Ed. du Cerf, París 1947, en ciertos estudios de «La Maison-Dieu», en particular el artículo citado de dom Jean Leclercq. La mistagogia (iniciación en los ritos de la misa; formación por los ritos).

Los libros de explicación de los ritos de la misa son numerosos. Citemos los mejores:

- P. LE BRUN, *Explication de la messe*, Éd. du Cerf, París 1949 (reedición de una obra clásica).
- P. BATIFFOL, *Leçons sur la messe*, Gabalda, París 1919.
- J. A. JUNGSMANN, *El Sacrificio de la Misa*. Tratado histórico-litúrgico, BAC, Madrid 1953.
- P. PARSCH, *La santa misa*, Ed. Luis Gili, Barcelona.
- Monseñor CHEVROT, *Notre messe*, Desclée de Br., París 1941.
- C. CALLEWAERT, *Liturgiae institutiones*, t. 3, 4, 5: *De missalis romani liturgia*, Beyaert, Brujas.
- A. CROEGAERT, *Les rites et les prières du saint sacrifice de la messe*, 3 vols., Casterman 1939 (excelente instrumento de trabajo).
- GR. DIX, *The Shape of the Liturgy*, Dacre Press, Londres 1949 (explicación histórica, litúrgica y teológica).
- P. PARIS, *Nous souvenant donc Seigneur*, Letouzey et Ané, París 1946.
- A. ROJO DEL POZO, O. S. B., *La misa y su liturgia*, Buenos Aires 1938.

Sobre la historia del texto (y no de los ritos):

- B. BOTTE y CH. MOHRMANN, *L'Ordinaire de la messe*, Éd. du Cerf, París 1953.

Las explicaciones de las partes variables de la misa se encuentran en las guías del año litúrgico:

- Dom GUÉRANGUER, *L'année liturgique*, nueva ed. 5 vols., Desclée et Cie., París.
- E. LÖHR, *El Año del Señor*, Atenas, Madrid.
- P. PARSCH, *El año litúrgico*, Herder, Barcelona 1957.

Sacramentos de iniciación

Para los ritos orientales, consultar E. MERCENIER, F. PARIS, *La prière des Églises de rite byzantin*, 3 vols., Éd. de Chèvetogne; *La liturgie de saint Jean Chrisostome*, Éd. de Chèvetogne; N. GOGOL, *Méditations sur la divine liturgie*, Desclée de Br., París.

Sobre el misterio de Pascua y el tiempo pascual:

- L. BOUYER, *Le mystère pascal*, Éd. du Cerf, París 1946 (obra fundamental).
J. HILD, *Dimanche et vie pascalle*, Colecc. «Exultet», Brepols, Tournhout.
Monseñor CHEVROT, *La victoire de Pâques*, Bonne Presse, París 1952.
J. GAILLARD, *Les solennités pascales*. Centre des équipes enseignantes, París.
Le huitième jour, Colecc. cuadernos de la «Vie spirituelle», Éd. du Cerf, París.
Le jour du Seigneur, R. Laffont, París 1948.
E. FLICOTEAUX, *Le triomphe de Pâques*, Éd. du Cerf, París.

Acerca del altar:

- Monseñor CHEVROT, *La dévotion à l'autel*, Colecc. «Bible et Missel», Éd. du Cerf, París.

Sobre el «Amen»:

- A. M. ROGUET, *Amen*, Colecc. «Bible et Missel», Éd. du Cerf, París (vease también Dom BOTTE, en *L'ordinaire de la messe*, o. c.).

Sobre la actitud de los fieles:

- H. CH. CHÉRY, *Les attitudes des fidèles à la messe*, Colecc. «L'action liturgique», Droguet et Ardant, Limoges.

Sobre la concelebración, la misa dialogada, etc.: *Qu'est-ce que la concélébration?*, «La Maison-Dieu», n. 35, trim. 3.º (1953).

Parte segunda

SACRAMENTOS DE CURACIÓN

Los tres primeros sacramentos forman la base del sistema sacramental de la Iglesia. Desde los orígenes de ésta, en todo lugar, e incluso en todas las confesiones cristianas, el bautismo y la eucaristía han sido considerados como el fundamento del culto cristiano. En cuanto a la confirmación, sabemos que, si bien no se la debe considerar como un simple complemento del bautismo, de todas maneras en eso consiste fundamentalmente. He ahí nuestro primer dato cierto.

Hay otro: la práctica sacramental de la Iglesia nunca se ha reducido a la de los tres primeros sacramentos. Desde los tiempos apostólicos, la Iglesia emplea otros muchos «signos sagrados». El hecho de que la Iglesia no haya definido inmediatamente el número de estos otros signos y de que los teólogos no siempre hayan distinguido entre lo que no era más que puro signo, lo que era «sacramental» y lo que era «sacramento», en el sentido en que nosotros lo entendemos hoy, no debe constituir dificultad. La vida y la práctica de la Iglesia preceden ordinariamente a las especulaciones de los teólogos. La práctica sacramental de la Iglesia no cambió entre el siglo IX y el XIII, y vemos, sin embargo, que para Pascasio Radberto, en el siglo IX, la encarnación y la sagrada Escritura se contaban en el número de los sacramentos; que San Pedro Damiano, en el siglo XI, enumera doce «sacramentos», y San Bernardo, en el siglo XII, diez. Esto no es ya posible desde que la Iglesia ha entresacado del mundo de los signos que se le ofrecen — y a los cuales su fe no cesa de adherirse — aquellos que se presentan como actos y que a lo largo de todos los siglos santifican a los cristianos y edifican el cuerpo de Cristo. Sólo éstos son ahora definidos como sacramentos. La Iglesia los ha enumerado y definido, no conforme a determinados apriorismos, o según una investigación puramente teórica a través de las Escrituras, sino conforme a las necesidades vitales que ha experimentado en sí misma desde que la palabra de Dios la ha constituido.

La necesidad de nacer para hacerse hijos de Dios es distinta que la necesidad de alimentarse; y distintas son también la necesidad de curarse cuando uno está espiritualmente enfermo, y la de reparar las propias fuerzas cuando uno ha estado espiritualmente enfermo y cuando lo está físicamente. A estas dos últimas necesidades responden los dos sacramentos «de curación»: la penitencia y la unción de los enfermos. Instituidos por el Señor — el primero cuando dio a sus discípulos el poder de perdonar los pecados, el segundo cuando los envió a ungir a los enfermos — la Iglesia tiene conciencia de que pertenecen a su patrimonio sacramental y los ha definido como tales.

Capítulo X

LA PENITENCIA

SUMARIO:

Págs.

I. HISTORIA DEL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA, por M. MELLET	484
1. Los Orígenes	484
El Antiguo Testamento	484
El Nuevo Testamento	485
La Iglesia primitiva	485
2. Organización de la penitencia	486
Siglo III	486
Siglos IV y V	487
Fin de la edad antigua	488
3. De la penitencia pública hacia la penitencia privada	489
Siglos VI y VII	489
Época carolingia	490
De Graciano a los primeros ensayos de teología	490
4. Constitución de la teología de la penitencia	492
El siglo de los sumistas	492
Santo Tomás de Aquino	494
Duns Escoto	494
5. La polémica antiprottestante y el concilio de Trento	495
Lutero	495
El concilio de Trento	496
II. TEOLOGÍA DE LA PENITENCIA, por A.-M. HENRY, O. P.	497
1. La penitencia es una conversión	498
La economía de la justificación	499
El proceso interior del arrepentimiento	502
La economía sacramental	508
2. Los actos del penitente	518
La contrición	518
La confesión	521
La satisfacción	525
3. Los actos del sacerdote	528
La bendición	528
El juicio y la absolución	528
La admonición pastoral	529
REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS	531
BIBLIOGRAFÍA	535

I. HISTORIA DEL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA

La historia del arrepentimiento cristiano es larga y sinuosa. Tal vez refleja más perfectamente que ninguna otra historia sacramental la lenta y homogénea evolución del sentimiento cristiano en una de sus expresiones más ricas y delicadas. Lo que sorprende al observador ajeno a la fe católica, en la práctica actual del sacramento de la penitencia, es frecuentemente su carácter formalista, jurídico. La institución de la penitencia no ha presentado en todas sus épocas estas formas empobrecidas. Consta, por el contrario, que el alma cristiana ha sido siempre particularmente sensible a los valores internos de esta institución, tal como el Evangelio la sugería y la Iglesia apostólica la comprendía al principio, por lo demás, en un medio ambiente imbuido del viejo ritualismo heredado del Antiguo Testamento.

1. Los orígenes.

El Antiguo Testamento.

Si es verdad que el Antiguo Testamento no se comprende bien sino a la luz del Nuevo, también lo es que el Nuevo no ha sido posible sino merced a la preparación que vino haciendo el Antiguo. La delicadeza cristiana del arrepentimiento presupone los progresos de la conciencia religiosa judía. Al legalismo y al ritualismo, que son los rasgos más salientes de la concepción judía del pecado y de la expiación, poco a poco va sustituyendo un sentido más interior del arrepentimiento.

En numerosos textos primitivos el pecado aparece como un hecho más colectivo que personal; es la nación culpable la invitada a arrepentirse a la llamada de hombres de Dios surgidos en ella. Pero el mensaje comunicado a Israel mediante los profetas es un mensaje de arrepentimiento propiamente interno. La invitación al amor se hace apremiante en Oseas. Después de los grandes desastres nacionales, la preocupación de la salvación personal mediante la penitencia individual se destaca cada vez más en Jeremías y sobre todo en Ezequiel.

Los admirables salmos de penitencia demuestran a qué profundidad y a qué delicadeza llegó el alma judía en el sentido del arrepentimiento. Y esos salmos serán la oración favorita de los cristianos para expresar sus propios sentimientos de penitencia. Con menos espontaneidad, los libros sapienciales continúan la misma corriente espiritual añadiendo al sutil sentido del pecado y del arrepentimiento una nota de optimismo fundado en «la festiva esperanza» del perdón de Dios (cf. Sap 12, 10-19).

El Nuevo Testamento.

En esa «festiva esperanza» acaba la evolución del sentido del arrepentimiento en Israel y nace la penitencia cristiana. Mas como el Dios de Jesucristo no es otro que el Dios de Abraham, y como también el pecador es el mismo bajo el régimen de la gracia que bajo el régimen de la ley, no es extraño oír de boca de Juan Bautista, y de Cristo mismo, amenazas que recuerdan los vehementes reproches de los antiguos profetas: «Si no hacéis penitencia, pereceréis todos» (Mt 3, 1, 8; Lc 3, 3-5). La penitencia sigue siendo tan esencial, que la predicación del Salvador, que se inicia con una llamada a la penitencia, concluye con el mandato de «predicar en su nombre la penitencia para la remisión de los pecados a todas las naciones, comenzando por Jerusalén» (Lc 24, 47).

Por terribles que sean estas amenazas, el sentimiento predominante de la penitencia cristiana es el de la confianza en Dios. Dios es justo, indudablemente, pero es también un Padre indulgente y tierno. La parábola del hijo pródigo traduce la inagotable bondad de Dios con el pecador. Es el padre del hijo pródigo quien da los primeros pasos en el camino por donde ha de volver su hijo. Es también Jesucristo quien toma la iniciativa de la penitencia mediante su gracia, quien atrae hacia sí a la mujer que entra en casa de Simón el fariseo y provoca en su corazón el arrepentimiento, al tiempo que pronuncia las palabras eficaces del perdón (Lc 7, 48-50).

Jesús tiene conciencia de poseer el poder de perdonar los pecados (Lc 5, 18-20). Es éste el poder que transmite a sus apóstoles en forma de «sacramento»: sus palabras devolverán la vida de Dios a las almas arrepentidas (Mt 28, 18-20; Joh 20, 21-23). Los apóstoles heredan la misión y las promesas de Cristo, y con una convicción idéntica ejercen firmemente la autoridad santificante que les ha conferido. Recuérdese, por ejemplo, la actitud de San Pablo en el caso del incestuoso de Corinto (1 Cor 5, 1-3).

¿Cómo funcionaba la institución de la penitencia en las comunidades apostólicas? Es difícil decirlo. Lo que claramente consta es que el bautismo concede la remisión de los pecados (Act 2, 38), pero no se ve que esta remisión sea además asegurada por un rito especial. Al contrario, la extrema severidad aplicada a las faltas de los bautizados (Hebr 6, 4-7; 10, 26-31) parece excluir el recurso a otro sacramento para un segundo perdón. Esta severidad era sin duda necesaria para manifestar la grandeza de la vida nueva infundida por Cristo.

Como quiera que sea, lo importante no es tanto que la práctica penitencial haya sido siempre lo que es hoy, sino que en todos los casos en que la Iglesia ha ejercido una autoridad sobre los fieles pecadores, haya creído, como cree hoy, perdonar los pecados en nombre de Dios por los poderes recibidos de Cristo.

La Iglesia primitiva.

La Iglesia perdona los pecados, en primer lugar, por el bautismo *unum baptisma in remissionem peccatorum*. Administrado en los primeros tiempos sobre todo a los adultos, el bautismo implicaba

de parte de éstos una conversión total, y las faltas graves que después cometieran debían ser excepcionales. La penitencia de estas faltas graves es necesariamente un ejercicio extraordinario y reviste una importancia igual a la del bautismo. Y así, se la llama «segundo bautismo», «bautismo laborioso», puesto que es concedido más difícilmente aún que el primero; y veremos llegar un tiempo en que los fieles, por esta razón, diferirán su bautismo lo más posible.

Una impresión de severidad se desprende de los documentos de los dos primeros siglos que han llegado hasta nosotros: la *Prima Clementis* y la *Didakhé*. Si bien descubrimos en ellos la existencia de culpables, a los cuales se mantiene alejados de la comunidad y de la *synaxis* eucarística, y de fieles con la conciencia intranquila, no consta la existencia de un medio de reconciliación postbautismal para ellos. Podemos, sin embargo, decir fundadamente que la existencia de una disciplina penitencial concreta al principio del siglo III supone que algo existía ya en la época precedente.

2. Organización de la penitencia.

Siglo III.

El siglo tercero es una época importante en la historia de la penitencia: es la época en que la disciplina se constituye y tiende a la uniformidad. «Hay una institución penitencial cuyo funcionamiento recuerda un poco al de un tribunal cuyos efectos, desde entonces, son ante todo externos, sea lo que fuere de las repercusiones internas que éstos puedan tener»¹.

La tendencia dominante es el rigor. TERTULIANO (*De pudicitia*), HIPÓLITO (*Philosophoumena*), ORÍGENES (*De oratione*), SAN CIPRIANO (*Testimonia*, *De lapsis*) manifiestan notablemente esa tendencia. Se atiende más entonces, según parece, a la reconciliación interior con Dios. Pero los excesos a que conduce la tesis rigorista entre los herejes — montanistas y novacianos — inducen poco a poco a los doctores hacia una mayor sensibilidad del misterio íntimo del arrepentimiento y del perdón. Hay que decir, además, que el rigorismo tenía una justificación en la indulgencia abusiva con que se beneficiaron en muchas circunstancias los cristianos que cayeron en apostasía durante la persecución de Decio. Severidad, misericordia: la disciplina penitencial oscilará durante mucho tiempo entre una y otra.

¿Cómo se presenta la práctica de la penitencia en el siglo III?

Ante todo, sólo a los cristianos es aplicable su justicia. Sólo sus faltas graves son objeto de esa práctica. Pero ¿cuáles son estas faltas graves? Su determinación no es uniforme. No obstante, se cree que una falta grave es una falta que ofende gravemente a la comunidad. Por lo demás, tal falta puede ser secreta e interna. La confesión de ella se hace a la autoridad eclesiástica: el obispo o el sacerdote.

¿Hay categorías de pecadores excluidos de la penitencia?

¹ E. AMANN, art. *Pénitence*, en *Dict. Théolog.*, t. XIII, col. 775.

Los reincidentes ciertamente, pues todavía no hay más que una sola penitencia, como no hay más que un solo bautismo. A fines del siglo tercero el perdón de la Iglesia es negado incluso a ciertos pecadores moribundos. Sin embargo, desde el principio de este mismo siglo la tesis de la indulgencia comienza a abrirse camino. Para San Cipriano ningún pecado es irremisible.

La confesión entraña dos consecuencias públicas: la satisfacción (exclusión de la Iglesia y de la synaxis) y, sólo después, la reconciliación. En esta economía, el papel del «confesor» aparece bastante eclipsado; en contraposición, los actos del penitente están en primer plano. La reconciliación aparece también aquí como una reconciliación con la Iglesia traicionada por el pecador. Por otra parte, se prohíbe prejuzgar de la sentencia de Dios que puede perdonar a un culpable condenado por la comunidad. Pero, en reacción contra el montanismo, se llega a sostener que la reconciliación con Dios se lleva a cabo en la reconciliación con la Iglesia, la cual puede atar y desatar en el cielo como en la tierra. Dicho de otro modo, se llega a la noción práctica del sacramento de la penitencia: un rito sensible ejercido por una autoridad social restablece entre Dios y el alma las relaciones normales de la gracia.

En el siglo III, por tanto, la Iglesia manifiesta la firme convicción de poseer el poder de «atar y desatar» los pecados. Ejerce este poder en ritos públicos y con una gran severidad inspirada por el sentimiento profundo de la gravedad del pecado.

Siglos IV y V.

La propensión a la misericordia, que se abre paso entre grandes dificultades durante el siglo III, se afirma durante los siglos IV y V. Periodo agitado y fecundo de las grandes herejías (arrianismo, donatismo) y de las invasiones bárbaras. Periodo de la persecución de Diocleciano que vio multiplicarse los apóstatas y, al volver la paz, las peticiones de reintegración a la Iglesia. La Iglesia se encontró así ante un aflujo de cristianos poco sólidos para los cuales la disciplina penitencial en uso era demasiado dura. Ellos preferían evitarla retrasando lo más posible la recepción del bautismo. Siguióse de ahí que el recurso a la penitencia se hizo cada vez más raro, y los pastores fueron inclinándose hacia la indulgencia. La reconciliación pública conserva su solemnidad y su rigor, como lo demuestra el ejemplo ilustre de la penitencia impuesta por San Ambrosio al emperador Teodosio después de la matanza de Tesalónica. Pero algunos incidentes penosos, como la incompetencia del penitenciario mayor de Constantinopla², hacen sentir más los inconvenientes de la penitencia pública y encaminan hacia la penitencia privada.

En definitiva la severidad es grande. Todas las faltas graves, es decir, que excluyen del reino de Dios, sean internas o externas, requieren la penitencia pública y dan lugar a sanciones públicas determinadas por el obispo, frecuentemente muy largas. Vemos entonces formarse una especie de «orden de los penitentes», que

² Cf. E. AMANN, art. *Pénitence*, en *Dict. Théolog.*, t. XIII, col. 111.

comprende diversas clases y diferentes grados de culpables arrepentidos. Esto al menos en oriente. En occidente, el penitente continúa después de su reconciliación sometido a un régimen muy duro y hace pensar en un monje. Así, no se admite al *Ordo paenitentium* sino a personas de edad madura, tanto más cuanto que la penitencia no se reitera.

Los documentos canónicos y patrísticos de esta gran época son numerosos. Entre los nombres que la jalonan — Epifanio, Ambrosio, Paciano — sobresale el de Agustín, testigo particularmente interesante, sobre todo en sus sermones, de la disciplina contemporánea. Muchos de estos documentos son de inspiración antinovaciana, es decir, que condenan el ciego rigorismo predicado por los novacianos y afirman contra ellos el efecto celestial de la penitencia eclesiástica. San Agustín, por ejemplo, se esfuerza en explicar y en determinar el papel respectivo de Dios y de la Iglesia en la penitencia³. Su pensamiento se expresa con particular nitidez en sus comentarios al episodio evangélico de la resurrección de Lázaro: Lázaro es resucitado por Jesucristo, pero es necesario que intervenga la Iglesia para desligarle de sus vendajes y devolverle a la libertad. San León Magno, con su acostumbrada concisión, enuncia el resultado alcanzado en esta época: «Sin las súplicas de los sacerdotes no hay remisión de los pecados. Por la reconciliación eclesiástica, en cambio, se obtiene nuevamente el estado de gracia con Dios. En este grandioso acto, en efecto, Cristo interviene continuamente» (epist. 108). La noción de «sacramento de la penitencia» va precisándose cada vez más.

Fin de la edad antigua.

Mientras la teología experimenta un progreso, representado por nombres como Fulgencio de Ruspe, Casiano, Genadio, Cesáreo de Arles, Pedro Crisólogo, la disciplina penitencial declina poco a poco. Las causas de este ocaso son bien patentes. En primer lugar, el hundimiento del imperio bajo el azote de los bárbaros, y luego la profunda depravación de la sociedad merovingia. El número considerable de textos legislativos delata el esfuerzo que se hizo para mantener la antigua disciplina. Apenas hay cuestión de penitencia pública o privada que no haya estado expuesta a algún abuso. Por lo demás, la penitencia después del bautismo sigue siendo única. Las diligencias puestas en práctica tienden a perder su carácter judicial y van tornándose litúrgicas. La satisfacción no dura más que el tiempo de cuaresma, pero entraña graves secuelas. De hecho, la penitencia canónica concierne sólo a una categoría de penitentes-ascetas que viven en el mundo, mientras que la masa de fieles espera el momento de la muerte para beneficiarse de formas necesariamente simplificadas y atenuadas. No obstante, la conciencia cristiana conserva muy firme la convicción de la necesidad de la penitencia y de su carácter sacramental.

³ In Ps., CI, enar. 11, n. 3; Sermón 295, n. 2, etc.

3. De la penitencia pública hacia la penitencia privada.

Lo que llama la atención del historiador de los seis primeros siglos de la institución penitencial es el ejercicio en la Iglesia de un medio otorgado a los cristianos para liberarse de las faltas graves cometidas después del bautismo. Este medio se revela bajo las formas de un procedimiento público extremadamente riguroso, y su beneficio nunca es concedido más de una vez. Sin embargo, la disciplina sufre poco a poco la influencia de la idea de misericordia, a medida que va calándose más profundamente en el carácter espiritual de los efectos obtenidos por la penitencia, es decir, en el carácter sacramental del rito penitencial. Liberado de sus faltas por la Iglesia, el pecador está perdonado delante de Dios. Pero al mismo tiempo que la idea de la penitencia va tomando carácter más interno y el drama de la conciencia prevalece sobre el sentimiento de culpabilidad, la penitencia pública cede el puesto poco a poco a la penitencia privada. Esta evolución se opera en el período que va desde el siglo VI hasta el año 1215, fecha del IV concilio de Letrán.

Siglos VI y VII.

De esta oscura y confusa época han llegado hasta nosotros unos documentos curiosos y significativos: los «penitenciales», una especie de tarifas de penitencia para uso de los confesores. El empleo de estos baremos revela que ya todo se resuelve entre el confesor y el penitente, en privado; y supone también que la confesión es explícita y detallada; y, finalmente, que su frecuencia se deja a la personal apreciación de cada uno, ya que repasando las faltas consignadas en la «tarifa» vemos que se trata no sólo de los «crímenes» de la penitencia pública anterior, sino también de pecados veniales. Consecutivamente a estas variaciones, la satisfacción se dulcifica; no solamente no tiene ya la duración ni el rigor de otro tiempo, sino que ni siquiera se espera a que acabe para autorizar al penitente volver a la comunión.

Henos aquí frente a un hecho original e importante. ¿De dónde proviene esta nueva disciplina penitencial? Según el estado actual de las investigaciones, parece provenir de las iglesias célticas de Inglaterra e Irlanda del siglo V, y de los monasterios, que en esos países son los centros neurálgicos de la vida eclesiástica, e indudablemente de Lérins, cuya tradición siguen esos monasterios. Los monjes, en efecto, practican la manifestación de conciencia que les conduce a «la confesión de devoción». Su experiencia espiritual atrae a los seglares que se interesan por encontrar confesores habituados a apreciar las faltas y a dar consejos apropiados. Con el monaquismo céltico extendido al continente por San Columbano (Luxeuil) la penitencia privada se difunde aquí rápidamente. Respondía muy bien a los anhelos del alma cristiana, cada vez más inclinada al culto de la vida interior y, por consiguiente, más sensible al significado espiritual de la penitencia que a su valor social.

Pero surge aquí una cuestión: ¿tiene esto algo que ver con la penitencia practicada durante los primeros siglos? La respuesta

debe tener en cuenta dos hechos: ante todo la supervivencia, comprobada para los siglos VI y VII, en determinados lugares, de la disciplina antigua; y en segundo lugar, la existencia en épocas precedentes de casos de penitencia privada, sobre todo el de la penitencia concedida a los moribundos, cuyos trámites, necesariamente abreviados, prefiguran la confesión secreta. Ha de saberse también que los elementos que constituyen la penitencia pública y la penitencia privada son idénticos: contrición, satisfacción, confesión, dictamen sacerdotal. Solamente puede decirse que el especial acento puesto en la satisfacción anteriormente grava ahora sobre la confesión.

Época carolingia (siglo IX).

Instrumento eficaz de moralización, la penitencia es un factor importante de la reforma carolingia bajo el impulso de Alcuino, que acentúa más aún el papel de la confesión al sacerdote, e insiste, más que en el siglo precedente, en la intervención de la Iglesia en la remisión interior de los pecados.

El esfuerzo que caracteriza al siglo IX es un esfuerzo de organización de la práctica penitencial, que había llegado a ser caótica. Los resultados alcanzados se desvanecieron, por lo demás, al desplomarse el imperio carolingio. Penitencia pública y penitencia privada se entrecruzan. La diversidad de las «tarifas», con frecuencia fantásticas y carentes de autoridad, engendra el laxismo a causa de la posibilidad que ofrecen de escoger entre muchas «penitencias» la menos onerosa. Se llega a inquirir la manera de cumplir en un año la penitencia de tres, y se ve a un «grande» cumplir en tres días una penitencia de siete años; contratando a un ejército de patanes que ayunan en lugar suyo durante tres días! Es natural que surja una reacción, y que los cristianos ávidos de sinceridad intenten restablecer la disciplina antigua. Pero la restauración es ya imposible. La penitencia privada se impone cada vez más y tiende hacia la práctica actual, pero sin eliminar todavía la penitencia pública. Aparece entonces un principio de distinción: «a pecado oculto, penitencia oculta; a pecado público, penitencia pública». Principio cuya novedad debe subrayarse, pues durante toda la antigüedad todos los pecados graves, tanto internos como externos, caían bajo la penitencia pública.

De Graciano a los primeros ensayos de teología.

El esfuerzo de unificación prosigue en el curso de los siglos XI y XII, principalmente con Graciano. La parte del confesor en cuanto a la apreciación de las penitencias que deben imponerse en cada caso es mayor cada día. Por otra parte, la reduce la práctica de «la reserva de casos».

La disciplina antigua subsiste bajo la forma de la llamada «penitencia solemne», impuesta por el obispo en el caso de faltas graves y públicas. Es distinta de la «penitencia pública», que atañe a las faltas solamente graves; su ministro — lo mismo que el de la «penitencia privada» — es el simple sacerdote. La penitencia pública es

pública por el carácter de la satisfacción impuesta (peregrinaciones, etc.), pero su procedimiento no denuncia necesariamente al culpable. En cuanto a la penitencia privada, acaba por llegar a su fisonomía actual, sobre todo por lo que al secreto se refiere. Se insiste en la integridad de la confesión y en la necesidad de dirigirse al propio sacerdote: *proprio sacerdoti*. La confesión tiende a ser periódica (cuaresma) y aun frecuente bajo la influencia de los monasterios. El carácter medicinal y ascético pasa al primer plano del sacramento. También desde los monasterios se extiende la práctica de la confesión con seglares, de la cual encontramos ejemplos en algunos lugares desde el siglo VIII. Recuerda «la corrección fraterna»; se inspira igualmente en la convicción de la absoluta necesidad de la confesión oral. En caso de urgencia y en ausencia del sacerdote, se debe hacer la confesión a un seglar. La satisfacción se atempera, y vemos aparecer el uso de las indulgencias. En fin, la absolución (palabra nueva; hasta ahora se hablaba de «reconciliación») es otorgada antes del cumplimiento de la penitencia. Basta despojar de su extenso ceremonial a la penitencia privada de esta época para reconocer en ella la práctica que hoy día nos es familiar.

Importante desde el punto de vista de las instituciones, este período no lo es menos en el aspecto doctrinal. Se plantean cuestiones que anuncian la escolástica (relaciones entre confesión y contrición interna, reviviscencia de los pecados). Después de los preescolásticos, los dos Anselmos, he aquí los primeros escolásticos que las hacen suyas: Abelardo, los victorinos, más tarde los sentenciarios, el más importante de los cuales, Pedro Lombardo, fija la doctrina en un número determinado de puntos.

La teología propiamente dicha de la penitencia no comienza hasta el siglo XII. Los teólogos se esfuerzan particularmente en determinar el valor respectivo de las distintas partes del sacramento y en elaborar la teoría sacramental. Sus posiciones son frecuentemente confusas, entorpecidas como están por *auctoritates* muchas veces contradictorias.

Todos los teólogos del siglo XII son «contricionistas» (al menos en el sentido que a esta palabra damos nosotros hoy, pues, aplicada al siglo XII, es evidentemente un anacronismo), o sea que en el sacramento atribuyen un papel preponderante a la contrición interna. Pero entonces, ¿qué razón de ser tiene la confesión? Es necesaria, dicen, solamente para permitir al sacerdote juzgar adecuadamente las faltas.

Esta posición teológica deja en suspenso una cuestión dogmática: la confesión (es decir, la declaración de los pecados), ¿es necesaria por derecho divino, o por simple derecho eclesiástico? Las dos respuestas posibles se amparan bajo nombres igualmente importantes.

En cuanto a la satisfacción, su puesto consecutivo a la absolución, a la cual antiguamente precedía, da pie para pensar que es accesorio, siendo lo esencial la contrición interna. Sin embargo, es mantenida en razón de la pena temporal que, en el pecado, viene exigida por la pérdida de la amistad divina y que hay que expiar desde ahora si no se quiere dejar para el purgatorio su expiación.

Finalmente, si bien se admite inconcusamente la necesidad de la absolución, no llega a precisarse su función propia. La mayoría de los teólogos, con San Anselmo, Abelardo y Pedro Lombardo, no le reconocen más que un valor declarativo: la contrición borra los pecados y la absolución manifiesta que la contrición ha obtenido el perdón divino. Por contraposición, los efectos externos de la absolución son importantes y fuertemente subrayados, pues se conserva muy vivo el sentido sociológico del pecado y del arrepentimiento.

En resumen, el siglo XII posee las líneas esenciales de nuestra teología del sacramento de la penitencia. Los elementos internos aparecen estrechamente ligados a la intervención de la Iglesia. El siglo XII está en línea de continuidad con la época precedente, en la cual el papel de la Iglesia es preponderante y prepara la teología de los grandes doctores que aparecerán a continuación. Fieles al movimiento de la tradición, éstos darán valor, en el seno de una síntesis armoniosa y profunda, a los elementos más íntimos del arrepentimiento, a los cuales el alma moderna es tan sensible.

4. Constitución de la teología de la penitencia.

«La edad de oro de la escolástica» comienza bajo el signo del contricionismo entendido en el sentido que ya hemos indicado. Está dominada por el texto famoso del IV concilio de Letrán, *Omnis utriusque sexus*, y por un nombre ilustre entre todos: Santo Tomás de Aquino. Estos tres hechos constituyen el eje del desarrollo de la doctrina penitencial en el curso de la etapa comprendida entre el siglo XIII y la reforma.

En el siglo de los sumistas.

Los principios del siglo XIII se distinguen por un franco «contricionismo». Ni siquiera los textos oficiales presentan la necesidad de la confesión y de la satisfacción como doctrina de fe. No es que se dude de esta necesidad; pero los considerandos doctrinales que la justifican varían según las tendencias de los doctos.

Guillermo de Auvernia († 1248) inicia un debate de capital importancia. Distingue contrición (sentimiento de dolor inspirado por la caridad) y atrición (sentimiento de dolor en que la caridad no tiene parte aún), y se preguntan cómo puede pasarse de la atrición a la contrición, que es la única que permite obtener el perdón (*ex attrito fit contritus*). Según ciertos teólogos, el paso es efecto de las disposiciones personales del penitente: se hace *ex opere operantis*; según otros, es debido al sacramento: se hace *ex opere operato*. Para los primeros, la absolución no es más que una causa ocasional del perdón: el confesor suplica a Dios que del atrito haga un contrito (Guillermo de Auvernia, Alejandro de Hales, San Buenaventura). En reacción, los segundos (principalmente San Alberto Magno) insistirán en el papel de la absolución. Puesto que la contrición implica deseo de la absolución, quiere decirse que la absolución, incluso *in voto*, concurre al perdón. Como veremos, Santo Tomás da a este problema

una solución completamente original y que respeta enteramente los dos términos del problema.

En el contexto de esta época, la dificultad era la siguiente: ¿cómo conciliar contrición y absolución en el núcleo interno del sacramento? La absolución está lejos de revestir todavía la importancia que le concederá el concilio de Trento; pero es notable que, contrariamente a los protestantes, los «contricionistas» del siglo XIII la mantienen firmemente —a pesar del obstáculo que para ellos supone— en el organismo penitencial. Dos hechos prueban bien la necesidad que a su entender entraña la absolución. Primer hecho: la obligación de confesarse con un seglar, a falta de sacerdote, en razón de que es preciso hacer lo que se pueda y sobre todo manifestar sensiblemente el deseo que se tiene de la absolución incluso cuando ésta es imposible. Segundo hecho: la evolución de la fórmula deprecativa de absolución hacia la fórmula indicativa, donde la decisiva autoridad del confesor aparece como un factor real de la remisión de los pecados.

Queda el problema de la contrición. Sólo la contrición asegura el perdón; ¿cuál es entonces el papel de la confesión oral y de la absolución en el sacramento?

Debemos mencionar aquí un importante acontecimiento: el decreto del concilio de Letrán (1215), *Omnis utriusque sexus*, que impone a todos los fieles la obligación de confesarse al menos una vez al año y con su propio sacerdote. Este decreto puramente disciplinar ha reafirmado la convicción que ya entonces se tiene de la necesidad de la absolución. Por lo demás, todos los teólogos están de acuerdo en exigir la manifestación de los pecados al sacerdote solamente y en negar carácter sacramental a la confesión con seglares, incluso cuando la estiman obligatoria. Ahora bien, ¿cuál es el papel de la confesión en la remisión de los pecados? Muchos no ven en ella más que una condición *sine qua non*. Explicación insuficiente, aun cuando salva la continuidad doctrinal de esta época con la ulterior evolución del dogma.

En resumen, dos cuestiones se plantean a principios del siglo XIII: una, acerca de la absolución; otra, a propósito de la contrición. Ésta será más tarde resuelta por algunos, sobre todo por los teólogos de la escuela escotista, en el sentido de la suficiencia de la atrición dentro del sacramento; y aquélla en el sentido de la eficiencia de la absolución —unida al arrepentimiento expreso— sobre el pecado y la pena eterna. De momento, tres causas retardan estas soluciones: la oposición creada entre elementos objetivos y elementos subjetivos del sacramento, el carácter sucesivo atribuido a las partes del sacramento, que debiera considerarse como un todo, y el carácter parcial atribuido a su respectiva eficiencia (juzgando que cada una de esas partes goza de una eficacia particular relativa a un particular efecto del pecado: falta moral, pena eterna, pena canónica). Será preciso el genio sintético de Santo Tomás para que el sacramento sea por fin considerado en su total unidad.

Santo Tomás de Aquino.

Para Santo Tomás, el signo y causa de la justificación es el sacramento completo. Papel eficaz se reconoce a la absolución y al acto de la virtud de la penitencia que se expresa en el sacramento. Una y otro son como forma y materia del sacramento que causa la remisión de los pecados.

La original aportación de Santo Tomás da un relieve destacado y preciso a la función sacramental de la virtud de la penitencia. El acto de esta virtud, unido a la absolución, tiene valor de signo eficaz dentro del sacramento. No podría expresarse mejor la importancia de los actos personales del penitente en el perdón de sus faltas.

Es evidente que el esfuerzo constructor de Santo Tomás se concentra en torno a la noción de contrición. Después de haber dicho cómo al contacto con la gracia operante surge en el alma del pecador un acto personal de amor, Santo Tomás describe — descripción que será clásica cuando el concilio de Trento la haga suya — la génesis de la contrición a partir del temor servil hasta el temor filial. Cuando el amor la perfecciona, la contrición borra el pecado.

Decir que la contrición borra el pecado no significa que la confesión sea inútil. A este respecto, la posición de Santo Tomás es firme: la confesión es necesaria para el perdón de los pecados (entiéndase, de los pecados que causan la muerte del alma). Negarlo sería ir contra el decreto del iv concilio de Letrán y caer en herejía. Nadie puede jactarse de estar perdonado delante de Dios si no somete su arrepentimiento al ministro que Cristo estableció para dar, en nombre suyo, su perdón.

Por lo que a la satisfacción se refiere, es eficaz por el mismo título que los otros actos del penitente, contrición y confesión oral, cuando están unidos, como una materia a su forma, al acto sacerdotal.

La originalidad de Santo Tomás consiste aquí en su categórica opción por la fórmula indicativa — *ego te absolvo, yo te absuelvo* —; la fórmula deprecativa — *que Dios te absuelva* — no tiene valor sacramental. El único que tiene poder de dar la absolución es el sacerdote, pues sólo el que tiene poder sobre el cuerpo real del Señor en la eucaristía tiene poder sobre su cuerpo místico en la penitencia. No obstante, a falta de sacerdote hay que confesarse, piensa Santo Tomás, con un seglar, pues debe hacerse todo lo que se puede. Esta aparente inconsecuencia es sin duda una concesión a las ideas del tiempo, pero subraya la importancia que para Santo Tomás tiene la función que desempeñan los actos del penitente en el sacramento. El sacramento es un medio que no suprime el sentimiento de dolor del penitente, sino al revés, lo hace madurar interiormente en el corazón del pecador penitente. He aquí el rasgo dominante del pensamiento del santo doctor, el que inspira la síntesis armoniosa y firme en la cual organiza él los elementos dispares heredados de los teólogos anteriores.

Duns Escoto.

Esta síntesis no tardó en ser ásperamente combatida por el franciscano Duns Escoto (1274-1308). Para el Doctor Sutil, la esencia del sacramento de la penitencia consiste únicamente en la absolución; los actos del penitente, partes integrantes pero no esenciales del sacramento, condicionan su recepción fructuosa, no su validez. Es la ruptura radical entre la virtud y el sacramento de la penitencia.

El sacramento de la penitencia — como, para los escotistas, los demás sacramentos — no es en modo alguno causa física, ni dispositiva, ni perfecta de la gracia. El escotismo posterior al concilio de Trento le atribuirá solamente una «causalidad moral». En virtud de un compromiso libremente establecido y certificado sensiblemente por la Iglesia, Dios está presente y obra en el sacramento, es decir, en la absolución. Si, según la teoría de «la asistencia divina», el papel de la absolución es puramente ocasional, se comprende que la actividad personal del penitente no tenga que intervenir.

El ocasionalismo sacramental de Duns Escoto alcanzará su plena expresión en ciertos *nominalistas*. El pecado será considerado exclusivamente en orden a su sanción, sin referirlo ante todo a Dios, al cual se opone directamente. Dios puede entonces perdonarlo sin exigir la conversión interior. La contrición del corazón está a punto de ser excluida de la penitencia, y se cae en un juridismo que es sencillamente la negación del orden moral.

En el camino abierto por Duns Escoto debe anotarse una evolución: relegando a segundo plano los actos del penitente, ya no hay razón para mantener la confesión con seglares; Duns Escoto inicia el movimiento que llevará a su desaparición. Correlativamente, al dar preponderancia al papel de la absolución, invita a considerar con más cuidado de lo que venía haciéndose antes de él la función del sacerdote en el perdón.

5. La polémica antiprotestante y el concilio de Trento.

Lutero.

La doctrina sacramental de Lutero y, especialmente, su doctrina de la penitencia, es consecuencia lógica de su nominalismo. Radicalmente corrompido por el pecado, el pecador, según Lutero, es incapaz de hacer penitencia. Todo su poder se reduce al dolor nacido de la conciencia de su condenación. Esta conciencia le hunde en la desesperación y el terror al solo pensamiento de los juicios de Dios. Pero entonces el alma advierte los consuelos y promesas del Evangelio; se abandona con entera confianza a Dios, que le imputa los méritos de Cristo y que la considera como justificada en Él. Lo esencial de la actitud del pecador consiste, por tanto, en la fe en el Evangelio y la confianza en Dios, que son las únicas que le aseguran su perdón. El llamado «poder de las llaves» no es otra cosa que una predicación del Evangelio destinada a infundirnos esta fe y a asegurarnos nuestro perdón. El sacerdote no posee una

jurisdicción recibida de Cristo; cuando absuelve no pasa de ser un simple ministro de la predicación. En consecuencia, es vano hablar de la institución divina del sacramento de la penitencia. Jamás soñó Cristo con condicionar nuestro perdón a una contrición y un juicio que nos obligarían a la manifestación de nuestras faltas y a la aceptación de una satisfacción. ¿Cómo podría tan poderosa contrición nacer de un corazón completamente corrompido, y ello sin hacer injuria a los méritos del Salvador? ¿Y cómo la satisfacción infinita de Cristo dejaría lugar a nuestras satisfacciones? La única verdadera penitencia es el cambio de vida. Todo lo demás es invención humana.

Idéntica teología reformada encontramos en Calvino y Zwinglio, así como en algunos protestantes contemporáneos que no temen renovar las acusaciones más groseras ⁴.

El concilio de Trento.

Frente a esta teología reformada y a la caricatura de la teología católica por ella presentada, el concilio de Trento redactó los nueve capítulos y los quince cánones de su sesión XIV.

Lo primero que el pensamiento de los padres del concilio sostiene es el carácter judicial del sacramento de la penitencia, que le distingue de todos los demás. El ministro del bautismo no es un juez y el sujeto no se somete al juicio de la Iglesia, la cual sólo tiene jurisdicción sobre sus hijos, que son los bautizados. En cambio, la penitencia es «un tribunal al que los bautizados deben presentarse a título de culpables» — *tamquam reos* — (sesión XIV, cap. 2, Dz 895). El ejercicio de este juicio corresponde exclusivamente al sacerdote.

Sin entrar en controversias de escuela, el concilio ve la virtud del sacramento «principalmente», *praecipue*, en la absolución. No menor atención consagra, sin embargo, a los tres actos del penitente: contrición, confesión, satisfacción. Estos tres actos son «partes» del sacramento. Son ellos la *quasi materia*, lo cual da a entender que entran en la esencia del sacramento y contribuyen a su efecto: la reconciliación con Dios. La importancia dada a la contrición confirma esta interpretación que aleja el pensamiento del concilio de la opinión de Escoto.

La contrición, según el concilio de Trento, es «un dolor del alma y detestación del pecado cometido, con propósito de no pecar en adelante [...] Implica no solamente la cesación del pecado, el propósito y el comienzo de una vida nueva, sino también el aborrecimiento de la anterior». Esta definición, dirigida contra la doctrina luterana, no es más que un eco de la tradición; y lo mismo la distinción entre contrición y atrición. El concilio reconoce que la contrición borra los pecados antes de la recepción del sacramento, pero no sin el voto del sacramento. Volveremos sobre esta doctrina al exponer la teología de la penitencia.

⁴ Cf. H. C. LEA, *A history of auricular confession and indulgences in the latin Church*, 3 vol. Filadelfia y Londres 1896.

Por lo que a la confesión oral se refiere, el concilio afirma su necesidad por derecho divino, y lo prueba por el hecho de que nuestro Señor constituyó a los sacerdotes en «presidentes y jueces», función que implica por parte del penitente la confesión de sus faltas. Esta confesión puede ser secreta; es ésta una práctica legítima que en modo alguno puede decirse haya sido inventada por el concilio IV de Letrán, como pretenden los protestantes.

Finalmente, el concilio defiende la legitimidad de la satisfacción. Lejos de atentar contra la universal e infinitamente suficiente satisfacción del Salvador, nuestra satisfacción recibe de ella todo su valor y constituye la parte personal que debemos aportar a nuestra propia salvación. Además de las razones de pedagogía (comprendemos mejor nuestra falta cuando tenemos que repararla), razones de estricta justicia exigen, a fin de que el hombre no se salve sin su personal concurso, una satisfacción adecuada. El concilio recuerda que las pruebas de la vida pueden tener valor satisfactorio.

El concilio de Trento fijó la doctrina penitencial de la que vivimos hoy. Lo hizo, desgraciadamente, bajo la presión de las circunstancias, en una forma polémica poco favorable a los matices delicados de una teología y de una práctica particularmente complejas. Preocupado en defender las prerrogativas del sacerdocio discutidas por el luteranismo, el concilio insiste en el carácter judicial y en la eficacia *ex opere operato* de la intervención sacerdotal. Sus largos y minuciosos capítulos sobre los actos del penitente demuestran sobradamente que no pierde de vista las condiciones interiores del arrepentimiento cristiano. Para el concilio, sin embargo, no se trataba tanto de afirmar estas condiciones frente a una doctrina que precisamente reducía el arrepentimiento a actitudes exclusivamente internas, cuanto de sustituir determinadas actitudes: fe y terror estériles, por otras: contrición y propósito firme. Las actitudes requeridas son aquellas que se esperan de un culpable sinceramente arrepentido, y su sinceridad se mide por la voluntad que ellas implican de someterse a cuanto quiera el *Amigo ofendido*.

Después del concilio de Trento, la práctica católica del sacramento de la penitencia se encierra en una concepción endurecida por la polémica antiprottestante, y la teología es una teología de combate. Necesidades tácticas constriñen a los teólogos católicos a enmarañarse en el zarzal de la historia adonde les arrastran sus adversarios. Grandes nombres, como los del Cardenal Belarmino, S. I. († 1621), del oratoriano Morin († 1659), del jesuita Petau († 1652) recuerdan importantes trabajos, pero hay que esperar al siglo XX para ver a esta ciencia desprenderse de la polémica y darnos una historia de la penitencia en que el conocimiento de la disciplina primitiva proporciona, por una parte, los elementos necesarios para responder adecuadamente a los ataques exteriores, y, por otra, los fundamentos de una práctica rejuvenecida al contacto con las fuentes.

II. TEOLOGÍA DE LA PENITENCIA

El estrecho marco de esta *Iniciación* nos impide extendernos más en la información histórica. Por lo demás, el lector hallará al final del capítulo algunos títulos de obras que podrán servirle de guía para un estudio profundo. Expondremos ahora la teología de la penitencia procurando aprovechar todo cuanto encierran los diversos aspectos que la historia de la práctica y de la doctrina ha puesto sucesivamente de relieve.

1. La penitencia es una conversión.

La etimología de la palabra *penitencia* es discutida. Los especialistas suponen que la más válida sería la que vinculara esa palabra al vocablo *penitus*. Pero esto importa poco a nuestro propósito. El sentido de nuestro término cristiano de penitencia no debe buscarse a través de su etimología, sino a través del término griego del Nuevo Testamento que él entiende traducir. Ahora bien, la Vulgata emplea el término *poenitentia* para traducir el término neotestamentario *μετάνοια*. El concepto cristiano de penitencia se forjó poco a poco, en los padres, con referencia a esta *μετάνοια*. Es éste también el sentido en que nosotros debemos emplearla.

Μετάνοια significa conversión de la mente. Es el acto del alma que se aparta del mal y se acerca interiormente a Dios, de quien se había alejado por el pecado. La penitencia implica, por tanto, un doble movimiento: receso del pecado y acceso a Dios y al bien que esta reconciliación implica. Tal es la penitencia-conversión que predicán, en pos de los grandes profetas (cf. Is 58, 1-7; Jer 7, 1-16; Ez 18, 30-31; 33, 10-11; Joel 2, 11-14), Juan Bautista (cf. Mt 11, 21-22; Lc 13, 4-5; 15, 7; 16, 31; 24, 46-47) y los apóstoles Pedro (cf. Act 3, 19), Pablo (cf. Eph 4, 20-24) y Juan (cf. 1 Ioh 1, 8-10; 2, 1).

Que la penitencia sea esencialmente una conversión, un sentimiento de dolor y una reconciliación espirituales, no significa que deba entrañar actos u obras exteriores; de donde se deduce que la penitencia no puede definirse por este género de actos. En el movimiento de la penitencia, éstos vienen lógicamente en segundo lugar, después del arrepentimiento interno. Y si esta penitencia interior no los inspira, ya no son ni siquiera «actos de penitencia». A la luz de este principio deben juzgarse ciertas aplicaciones del término penitencia cuando ésta designa una obra de mortificación, un ayuno, una abstinencia, una peregrinación a pie descalzo, una ascesis, una satisfacción. La penitencia no es esencialmente una ascesis, ni una obra de mortificación, ni una satisfacción; es un acto interno y espiritual, una conversión del corazón. Verdad es que la penitencia puede traer consigo mortificación, reparación, confesión sacramental; pero todo esto es secundario en el orden de sucesión, si no ya en importancia. De la misma manera que la caridad puede ir acompañada de limosna,

La penitencia

beneficencia o misericordia exterior, pero no puede definirse por estos actos, ya que ante todo y esencialmente es amor.

En resumen, lo que debemos retener es que la penitencia, en régimen cristiano, designa esencialmente una virtud, o el acto de esta virtud, que es un dolor íntimo de haber ofendido a Dios, con intención firme de reparar los daños de su mal y con voluntad de acercarse a Dios. En segundo lugar, denomina un «signo» o un rito sacramental, en el cual el arrepentimiento del cristiano se expresa y encuentra su eficacia de salud y de perdón. Finalmente, designa una satisfacción y diversas obras de mortificación que la expresan y estimulan.

Consideraremos esta penitencia (conversión) en orden a Dios que justifica al pecador penitente, en orden al pecador que se arrepiente y, finalmente, en orden al sacramento que la expresa y viene en su apoyo.

La economía de la justificación.

No vamos a exponer de nuevo en este capítulo la teología de la justificación; ésta se inserta en el tratado de la gracia y ha sido ya tratada (cf. tomo II, p. 346 y s). Nos limitaremos a recordar los principios de esta doctrina que tienen aquí su aplicación.

La justificación puede considerarse desde un doble punto de vista: activamente y pasivamente. Activamente, es el acto de Dios que justifica al pecador, es decir, que le hace pasar del estado de pecado al estado de gracia, del estado de enemistad al trato de amistad. Dios, ofendido, devuelve su favor al penitente; el pecador en desgracia pasa a la gracia de Dios. Pasivamente, la justificación designa precisamente el acto del pecador que se arrepiente del mal que ha hecho y vuelve a Dios; hay aquí, en efecto, pasividad, no en cuanto el penitente se convierte — ya que, al contrario, el penitente pone algo «de lo suyo» — sino en cuanto Dios convierte el corazón de aquel a quien da su gracia.

Respecto a la ofensa y al pecado se impone una doble precisión.

Hemos dicho que al pecado, que está en el hombre, corresponde, en Dios, la ofensa. Sin embargo, la ofensa misma puede entenderse de dos modos. Ofensa activa, que es, por parte del pecador, un desprecio del amor, una injuria a la amistad que Dios ofrece al hombre; así entendida, la ofensa está en el pecador. Pero la ofensa se entiende más bien en sentido pasivo, en cuanto significa el resentimiento que esta injuria causa en la persona ofendida. Así vemos que la actitud del ofendido refleja todo lo contrario de un sentimiento de fervor o de un don de gracia. Ser ofendido es, automáticamente, desagraciar. Se ve igualmente, y esto tiene su importancia, que la ofensa trasciende las relaciones de justicia; alcanza inmediatamente a la persona ofendida, y no ya a sus bienes, ni a su haber, ni siquiera a su honor. La ofensa no se satisface mediante la donación de una cosa, la ofensa no tiene precio; es una amistad quebrada, y no se borra más que cuando el ofensor da señales de dolor y el amigo tiene a bien perdonar.

El pecado que ofende a Dios hasta el extremo de que Él retira su favor, es el pecado mortal. De este pecado es del que nosotros hablamos principalmente aquí. El pecado venial no es, por decirlo así, un pecado perfecto, ya que no aparta absolutamente al hombre de Dios y no le arrebatara su gracia ni su amistad; no es pecado sino en la medida en que se opone a Dios, es decir, en parte solamente. Por eso será conveniente atribuirle la doctrina de la penitencia que aquí exponemos, con las salvedades que convienen siempre a su calidad de pecado menor.

La ofensa y el pecado, repetimos, dicen relación a un orden de amistad y no principalmente a un orden de justicia. No hay justicia entre Dios y el hombre, o al menos no hay más que justicia imperfecta, puesto que no existe común medida para ambos extremos. Pero, incluso para que haya lugar a esta especie de justicia, siempre imperfecta, es preciso que haya también amor. No hay justicia ni justificación sin amor. Es un hecho indiscutible que Dios nos ama, que nos ha creado por amor, que ha entregado en favor nuestro la vida de su Hijo, que nos invita a entrar en su amistad. No estamos en paz — libres de deudas — con Él, no somos «justos», hasta que no le amamos cuanto podemos, y hasta que no nos decidimos a reparar nuestras ofensas.

El perdón de Dios es eficaz.

Ya se desprende de todo lo que venimos diciendo que hay un lazo estrecho entre el favor de Dios y la justicia del hombre por una parte, y entre la ofensa en Dios y el pecado del hombre, por otra. Pero es necesario insistir en ello.

No hay, en efecto, nada más contrario a la Escritura y a nuestra fe que la teoría luterana de la no imputación o de la justificación de tipo forense. Como es sabido, según esta teoría, Dios «declara» que el hombre es salvo y esto basta para la salvación del hombre sin que en éste haya cambiado nada; el hombre conserva sus pecados y su miseria; no se le pide más que un cierto sentimiento de fe que le asegura que Dios, en virtud de los méritos de Cristo, no le «imputa» ya sus pecados. Pero esto no responde al realismo de las palabras proféticas de la antigua alianza, y menos aún al del Nuevo Testamento. Por boca de Ezequiel proclama Dios:

Cuando yo habré quebrantado su corazón fornicario
Que se apartó de mí...
Tendrán horror de sí mismos
Por las iniquidades que cometieron (6, 9).

David canta en el *Miserere*:

El sacrificio grato a Dios es un corazón contrito.
Tú, ¡oh Dios! no desdén un corazón contrito y humillado (Ps 50, 19)

En Isaías habla Dios a los «corazones duros, a los que están lejos de la justicia» (46, 12), y es también en Ezequiel, y en Baruc, donde Dios anuncia la justificación en estos términos:

La penitencia

Os purificaré de todas vuestras impurezas,
De todas vuestras idolatrías.
Os daré un corazón nuevo
Y pondré en vosotros un espíritu nuevo;
Os arrancaré ese *corazón de piedra* (Ez 36, 25-26)
Y ablandarán su dura cerviz
Y dejarán sus máximas perversas (Bar 2, 33).

En cuanto al Nuevo Testamento, bástenos recordar aquí los textos, tan densos de realismo, que hablan de «nuevo nacimiento», de «hombre nuevo», de «nueva criatura». Todas estas expresiones serían vanas, y la vida cristiana una comedia, si no hubiera justicia posible y verdadera, es decir, justicia que excluya el mal y se adorne de virtudes auténticas.

Decir que Dios devuelve su amistad al pecador penitente, que le justifica, que le perdona, que le remite su pecado, siempre será decir que Dios le transforma de alguna manera. Dios, en efecto, no cambia; todos los cambios de actitud de Dios respecto a su criatura significan un cambio real en la criatura, mas no en el Creador. Si Dios devuelve su amistad al penitente, es que crea en éste alguna cosa que ya no había en él y que nosotros llamamos gracia. La «gracia», entendida como un favor de Dios, no tiene sentido alguno sin la «gracia» entendida como un don que recibe la criatura.

Por consiguiente, las nociones de gracia, de perdón, de amistad, se entienden en un sentido absolutamente privilegiado y único cuando se aplican a Dios. Dios, por el simple hecho de ser Dios, no puede perdonar como perdona el hombre. Un hombre puede perdonar a otro que todavía abriga contra él malas intenciones; basta que olvide, que no piense o no quiera pensar en su enemigo, que se despreocupe de él. El perdón le es siempre doloroso, precisamente porque debe cambiar dentro de sí mismo, debe volver atrás, y porque al volverse, al renunciar a su animosidad, no tiene poder para cambiar el corazón de aquel que le ha ofendido. Su perdón es generoso, pero limitado; no restaura ningún orden verdadero, ninguna paz; consiste simplemente en que quien perdona renuncia a descargar su cólera y su resentimiento, destruyendo toda voluntad de hacer daño. Dios no perdona así. No puede hacerlo, puesto que Dios es inmutable: *Ego Deus et non mutor* (Mal 3, 6). Su perdón consiste en transformar el corazón del pecador y en hacer de un ofensor un amigo libremente convertido a su Salvador. El perdón de Dios no deja que el mal o la ofensa subsistan; restablece un orden de armonía y de paz verdadera cambiando no ya la voluntad siempre benévola de Dios, sino la del pecador.

Esta doctrina, tan sólidamente formulada en la Escritura, no admite réplica. Ella significa que, cualquiera que sea el medio, sacramental o no, de que Dios se sirve para perdonar, siempre hay correspondencia entre su perdón y el don de la gracia, entre el favor que Él otorga y la conversión del pecador. El acto de Dios que justifica y el acto del pecador que se convierte están ligados como la causa al efecto, un poco, si se quiere, como el sol a la luz del día.

Si el sol ha salido, es de día; y a la inversa, si es de día, es que el sol ha salido ya. Así también, si el pecador deplora su pecado, es que ha recibido la gracia de Dios que perdona.

La contrición borra el pecado.

Deduzcamos inmediatamente de este principio un corolario importante. Si podemos decir en verdad que no hay pecado borrado sin gracia recibida y que no hay gracia donada sin conversión, también podremos decir que la contrición, es decir, el pesar del amigo, apenado de haber ofendido a su Dios, borra el pecado. «El amor — dice San Pedro — cubre la muchedumbre de los pecados» (1 Petr 4, 8). El alma que lamenta su pecado y se acerca sinceramente a Dios no puede seguir en desgracia, ya que ese mismo pesar es en ella efecto de la gracia. Bastó a David decir «He pecado» (2 Reg 12, 13), para que inmediatamente le fuera dicho: «Yahvé te ha perdonado tu pecado». Y comenta San Agustín: «¡Tal es el poder de estas tres sílabas! Pues, efectivamente, sólo tres sílabas hay en esta palabra: *Pec-ca-vi*. Mas en estas tres sílabas la llama del sacrificio del corazón ha subido hasta el cielo»⁵. Si el arrepentimiento es efecto de la gracia, es además fruto de la voluntad, convertida por esa gracia, pero también libremente convertida, libremente activa. La gracia no prescinde de esta cooperación de la voluntad. Así, el escritor sagrado ha podido decir que «Yahvé mira el corazón» (1 Sam 16, 7) y que perdona al pecador contrito. El hecho de que Dios lleve la iniciativa no suprime la necesaria y libre cooperación del hombre: «Convírteme, y yo me convertiré, pues tú eres Yahvé, mi Dios. Después de que tú me convertiste, me arrepentí» (Ier 31, 18-19, según la Vulgata). La primacía absoluta de la acción de Dios no anula el precepto: «Haced, pues, dignos frutos de penitencia» (Lc 3, 8). Las palabras de San Pedro: «Arrepentios y convertios, para que sean borrados vuestros pecados» (Act 3, 19) pueden traducirse por esta fórmula: la contrición borra el pecado.

No nos preguntamos todavía la parte que, en esta doctrina, corresponde al sacramento. Más adelante nos ocuparemos de ello. Recordemos solamente que el sacramento gira en la órbita de los *medios* de gracia. Por consiguiente, la organización sacramental no puede introducir cambio alguno en el fin al cual se ordena, y que nosotros describimos aquí: el perdón del pecador y la economía espiritual de su conversión. Bueno será retenerlo.

Y tampoco queremos traducir inmediatamente esta doctrina en reglas de acción. Por el momento buscamos establecer nuestros datos ciertos: la gracia de Dios y la conversión que a ella corresponde en el corazón del pecador, borran el pecado. Podemos formular tales proposiciones sin inquietarnos, ya que nos son dictadas por nuestra fe. Ellas no significan que en cada caso particular podamos siempre afirmar: aquí hay conversión, luego hay también gracia, o, todavía menos, aquí hay gracia, luego es que hay sentimiento de dolor.

El juicio del pastor de almas y las diligencias del penitente deben

⁵ *Sermón* 392.

La penitencia

tener en cuenta los principios teológicos que acabamos de elaborar, pero uno y otro están obligados a ponerlos por obra en un plano donde, como veremos, la certeza cambia de registro.

El proceso interno del arrepentimiento.

Estudiemos ahora el acto del hombre que hace penitencia, es decir, que se convierte, o que se arrepiente: cuál sea la causa de este acto, su motivo, su naturaleza, la virtud de la cual procede.

Fe, temor, caridad, arrepentimiento.

El primer principio de todos los actos del penitente es la operación por la cual Dios convierte el corazón. En la obra de nuestra salvación, Dios lleva siempre la iniciativa: «Conviérteme, Señor, y yo me convertiré» (Ier 31, 18 según la Vulgata). Recordemos simplemente aquí que si la iniciativa de Dios causa nuestro primer acto de caridad, tal iniciativa es sencillamente lo que nosotros llamamos una gracia operante (cf. tomo II, cap. VII, p. 340 ss). En efecto, es precisa que haya un fundamento, un punto de partida de nuestra buena voluntad; la gracia operante nos permite este paso, que escapa a nuestra potencia natural, del estado de pecado a la caridad. Si, al contrario, la iniciativa de Dios halla en nosotros una gracia y una buena voluntad preexistentes, tal iniciativa recibe en nuestro lenguaje el nombre de gracia cooperante. Así acontece cuando, por ejemplo, el pecador penitente quiere reparar las consecuencias de su pecado o cuando se arrepiente por alguna falta venial.

¿Qué ocurre en el corazón del hombre bajo la moción de Dios? Ante todo, Dios, al tocar el corazón del hombre, le convierte hacia Él. Hemos dicho que el perdón de Dios no consistía simplemente en no ocuparse más de su enemigo, en no «imputarle» ya su pecado, sino en convertir su corazón, en atraerle hacia sí. El perdón de Dios es causa eficaz del arrepentimiento. El primer acto del penitente, por tanto, será esta adhesión de fe en cuyo nombre va a apartarse del mal y a acercarse a Dios. Él reconoce que Dios es bueno, que Dios le ofrece su perdón y que su Salvador lo ha expiado todo en la cruz; comprende que ha ofendido a Dios al pecar. Entonces quiere reparar con su Salvador aceptando todas las condiciones de éste. He ahí su segundo movimiento. Puede darse que su marcha sea lenta, que Dios le atraiga en primer lugar presentándole el incentivo de motivos muy humanos: la fealdad de su acto, el disgusto por la vida que lleva, un cierto miedo a la muerte, el temor de las penas posibles del infierno, el deseo de una vida mejor, de una felicidad auténtica... son éstas las etapas posibles de un caminar que la gracia santificante todavía no alienta. Puede ser que el pecador se detenga en ruta. Tal vez por fin hará un acto de fe viva acompañado de otro de arrepentimiento: ¡Dios mío, he pecado! En este caso, la etapa es decisiva; bajo la moción de la gracia, el pecador contrito ha pasado a la amistad de Dios.

Poco importa que conserve todavía un temor muy vivo de los castigos de Dios, la náusea de sus actos en parangón con una vida

sencillamente honrada y humana. Estos sentimientos no son incompatibles con el temor filial, el temor del hijo pródigo que acaba por experimentar su debilidad y teme más que ninguna otra cosa separarse ahora de su padre; y el amor de Dios puede darse junto con la vergüenza de lo que es humanamente indigno o con el temor del infierno que ya no procede principalmente del amor a sí mismo. Lo que hay que subrayar aquí es que el arrepentimiento no puede ser virtuoso si se mantiene principalmente en la sensibilidad. No es dolor sensible, sino detestación voluntaria del mal cometido y voluntad de reparar sus consecuencias. Puede ser que al volverse libre y voluntariamente contra su pecado, el penitente experimente una tristeza y un dolor sensibles; también es posible que una cierta vergüenza de su falta anteceda a su libre albedrío y le decida a convertirse. El pecador puede sentirse interiormente quemado, mortificado por el mal que ha cometido; su remordimiento puede ser «punzante». De todo esto, nada debe ser despreciado o descuidado; tanto fariseísmo puede haber en no experimentar nunca pena sensible alguna por faltas graves como en tener lágrimas demasiado fáciles. Es completamente normal que una enérgica detestación por parte de la voluntad entrañe una aflicción sensible. Sin embargo, por preciosa que sea esta reacción de la sensibilidad, bien para arrastrar en pos de sí a la voluntad, bien para dar a ésta una expresión muy humana y hacerla más ferviente, el arrepentimiento no está esencialmente en la sensibilidad. Está en la voluntad, es decir, en el espíritu. El único arrepentimiento virtuoso es el arrepentimiento del corazón, o sea el arrepentimiento de aquello que en nosotros es más profundamente nuestro, o de aquello que hay de más íntimo al sujeto que dice «yo»: su espíritu.

Puede alguno preguntarse qué añade a la simple virtud de la caridad esta repugnancia voluntaria del pecado que caracteriza a la virtud de la penitencia. De hecho, la penitencia hunde su raíz en la caridad, y no se da penitencia eficaz sin amor de caridad. De hecho también, el amor del bien que la caridad inspira no se da sin el odio del mal y de todo pecado. Mas precisamente la penitencia no se propone simplemente aborrecer el mal (el verdadero mal, el del pecado) en general, sino que se opone al mal determinado que el pecador ha cometido y se ha decidido a reparar. Está reprobación, no de todo pecado, sino de tal pecado cometido, y esta resolución de evitar sus consecuencias, legitiman la virtud especial que llamamos *penitencia* y de la cual no puede prescindir la caridad del pecador convertido.

Resumamos estas primeras consideraciones traduciendo aquí un hermoso texto de Santo Tomás, que es un análisis de los actos del alma que, bajo el influjo de la operación divina, se aparta del pecado y se vuelve a Dios:

«El primer principio de estos actos es la operación de Dios que convierte el corazón, conforme a estas palabras de las Lamentaciones (5, 21): “Conviértenos a ti, ¡oh Yahvé!, y nos convertiremos”. El segundo acto es un movimiento de fe; el tercero es un movimiento de temor servil, que nos retrae de nuestros pecados por temor de los

suplicios; el cuarto es un movimiento de esperanza según el cual hacemos, esperando lograr el perdón, propósito de reparar; el quinto es un acto de caridad según el cual el pecado comienza a repugnarnos por sí mismo, y no a causa de los castigos; el sexto es un movimiento de temor filial por el que ofrecemos a Dios voluntaria reparación en reverencia a Él. Así pues, es evidente que el acto de la penitencia procede del temor servil como del primer movimiento que despierta el afecto y lo orienta hacia el arrepentimiento, y del temor filial como de su principio inmediato y propio» (ST, III, q. 85, a. 5).

Este esquema no determina un orden de sucesión temporal; Santo Tomás establece aquí un orden de sucesión lógica que viene justificado por la naturaleza y la función de los actos considerados. Mas puede ocurrir, existencialmente, que estos actos, o algunos de ellos, sean simultáneos. El análisis que ahí se hace no prejuzga la historia concreta de las conversiones, que pueden ser fulminantes, como la de San Pablo, o más laboriosas, como en el caso de San Agustín; indica, simplemente, las etapas que atraviesa el alma penitente.

Cuando la penitencia ha madurado, la verdadera contrición, aquella que es «perfecta» por la caridad, brota en el corazón del pecador, y se le concede el perdón de Dios. Según la feliz expresión del padre H. Dondaine, que, por lo demás, traduce lo que ya el catecismo del concilio de Trento repitió dos veces, el perdón «es otorgado en el instante preciso en que surge la contrición plenamente formada»⁶. La «forma» de la penitencia, como la de toda virtud, es la caridad.

Contrición y atrición.

Antes de que la contrición se haya formado, puede existir un cierto arrepentimiento en el alma, el cual no procede de la gracia y no es inspirado por la caridad. Para distinguirlo de la contrición, arrepentimiento perfecto en virtud de la caridad, la teología tradicional lo llama atrición. La atrición es un pesar imperfecto que no tiene fuerza para borrar el pecado ni para devolver la amistad de Dios; pero puede ser un camino providencial para llevar al pecador hasta la gracia y la contrición: hemos dicho, en efecto, que el temor servil era al temor filial como lo imperfecto a lo perfecto. Determinados motivos de temor servil pueden incluso perdurar en el penitente a una con los motivos de temor filial, pero los primeros han dejado ya de ser principales.

Esta doctrina ha adquirido una importancia capital desde las disputas atricionistas y contricionistas de los siglos xv y xvi. La teología nominalista afirmaba, efectivamente, la suficiencia de la atrición cuando va acompañada del sacramento para la justificación. Introducía así las famosas «dos vías de perdón», la de contrición sin el sacramento y la de la atrición con el sacramento. Esto significaba confundir la *naturaleza* de la justificación y los elementos de su realización práctica (gracia, contrición...) con los *medios* instituidos

⁶ *Théologie de la contrition*, en *L'Eglise et le pécheur*, Éd. du Cerf, Paris 1948, p. 45.

por Cristo para lograr la justificación. Todo nuestro análisis, por el contrario, se sitúa también aquí en el plano de las naturalezas; los medios empleados, cualesquiera que fueren, no cambiarán nada. ¿Cómo podrá subsistir en un alma justificada la sola atrición, ya que, por definición, toda caridad es ajena a la atrición? ¿Cómo la gracia podrá hacer al pecador bueno y «justo», hijo y amigo de Dios, dejándole en un amor de sí mismo más fuerte en él que el amor de Dios y opuesto a éste? Cualquiera que sea el signo externo que «se añade» al estado del alma, la gracia de Dios, o su perdón, es imposible que no nos haga buenos y justos.

En realidad, los teólogos, después de esta disputa se han visto arrastrados a un nuevo terreno de discusión, y es éste un punto sobre el cual interesa hacer hincapié.

Los teólogos del siglo XIII definen todavía contrición y atrición por sus principios y por sus efectos. La contrición es el acto perfecto de arrepentimiento, acto inspirado por la caridad y que hace madurar la gracia. Es también el acto del libre albedrío que corresponde al momento de la justificación: Dios, «justificando» al pecador, hace que éste se aparte libremente de su pecado y se adhiera a su Salvador con voluntad plenamente libre. La atrición, por el contrario, es por definición un pesar imperfecto; es el arrepentimiento que el pecador puede tener antes del momento de la justificación, o sea, antes de la infusión de la gracia y del primer movimiento interior de caridad. Es un arrepentimiento que se inspira aún en el amor de sí mismo, acaso en la vergüenza, en el hastío del pecado, en el temor de las penas eternas... Pero, sean cuales fueren los motivos, ese arrepentimiento no dispensa jamás de la necesidad de elevarse a la verdadera contrición, única que hace del pecador — enemigo de Dios — un amigo libremente convertido.

Estos principios son claros y sencillos. Fueron echados al olvido cuando con la escuela escotista, o contra ella, se disputó en un terreno puramente psicológico. Se quiso entonces definir rigurosamente los «contenidos de conciencia», las actitudes internas, los motivos secretos, y captar de alguna manera en vivo el caso de contrición y el caso de atrición. Se desplegó entonces toda una casuística, en el curso de la cual se insistió en las «dificultades» de la contrición, hasta el punto de hacer de ella un acto raro, heroico, una especie de gracia excepcional a modo de carisma, y el nombre mismo de «contrición perfecta» tomó entonces figura de excepción y de acto psicológicamente sobrehumano. En cambio, la atrición pasaba a ser el sentimiento de dolor ordinario y único de que era capaz el común de los mortales. Por paradójico que pueda parecer, algunos atricionistas, con su casuística complicada, acabaron por ser más severos que los contricionistas tradicionales. Lutero, para quien el hombre es incapaz de hacer nada bueno, se hallará en óptimas condiciones para ridiculizar incluso la atrición.

Por otra parte, lo que hacía más «imposible» todavía la contrición perfecta era el error que ordinariamente se profesaba en cuanto al contenido del amor de Dios; el amor de Dios, en efecto, debía estar purificado de todo deseo y de todo goce. Para los antiguos,

la caridad implicaba inseparablemente los dos actos de deseo y de afecto; indicaban también que la caridad no puede no querer su propio bien al querer el bien del otro y su felicidad. Reflexionando un poco se ve que el «deseo del infierno», con lo que entrafía de enemistad eterna con Dios y con las almas, es incompatible con la caridad, incluso «por la salvación de muchas almas». Si el amor de deseo puede motivar el arrepentimiento de temor, puede también implicar ya el afecto o benevolencia de la caridad y darse a la vez que la verdadera contrición. Ésta, ya lo hemos dicho, puede aún llevar consigo ciertos motivos de temor inicial. Escoto y Suárez han roto esta unidad tradicionalmente reconocida en el amor de caridad. «Para ellos, el deseo de Dios todavía es sólo esperanza, en tanto que la caridad es puro amor de benevolencia desinteresada; deseo y benevolencia son, por consiguiente, separables y motivarán dos arrepentimientos específicamente distintos: la atrición, causada por el temor y el amor de esperanza, y la contrición, motivada por el amor de benevolencia o caridad»⁷. Estamos en plena confusión: la caridad de que se hablará en adelante no será ya la caridad integral compuesta indisolublemente de deseo y de benevolencia; y el «amor de esperanza», que es colocado *fuera de la «caridad»*, será suficiente para la gracia. Atrición y contrición no se oponen ahora como lo imperfecto y lo perfecto, en virtud de sus principios radicales, sino como «dos contenidos de conciencia, dos especies psicológicas»⁸.

La era psicológica en la que había entrado la teología de los siglos XIV-XV no es en sí misma criticable, y, como es obvio, no es esto lo que nosotros denunciábamos aquí. Hasta es posible que, bajo este aspecto, la teología de los siglos XII-XIII estuviera todavía en la infancia y necesitara ser completada. Pero sí tenemos que denunciar aquí dos errores: por un lado, ese que acabamos de recordar referente al amor de caridad y, consiguientemente, al arrepentimiento de contrición; por otro, un abuso de la casuística y una pretensión excesiva de conocer los motivos reales del penitente. Expliquemos este último punto.

Es evidente que la infusión de la gracia y el advenimiento concomitantes de la caridad a un alma no pueden producirse «sin repercusión en su acto: nadie cambia de fin sin un acto personal»⁹. Hay que desconfiar de ciertas imágenes con las cuales a veces se establece comparación entre las «manchas» del alma y las manchas de un bonito vestido blanco o el polvo de un cristal. Podemos quitar las manchas de un vestido o el polvo de un cristal sin que vestido ni cristal tengan que moverse o cambiar intrínsecamente. No sucede lo mismo con el alma. Sus manchas son malos deseos, malas costumbres, malas inclinaciones. Un corazón puro no es un corazón inmóvil, o al cual se preserva exteriormente de toda mancha; es un corazón vivo y fuerte, capaz como nunca de amor, de olvido de sí, de entrega.

⁷ H. DONDAINE, *Bulletin de théologie*: «la pénitence», «Revue des Sc. Phil. et Théol.» 4 (1952), p. 670.

⁸ Ibid.

⁹ H. DONDAINE, *Bulletin de théologie*: «la pénitence», «Revue des Sc. Phil. et Théol.», 4 (1952), p. 670.

La penitencia no está destinada a quitar al pecador el gusto de vivir, a reducirle al estado de «niño bueno», que no se mueve para no ensuciarse, sino a dar vida, la vida de la gracia, que es una vida en plenitud. Es, por tanto, completamente erróneo pensar que la gracia puede invadir de alguna manera el alma sin que ésta se transforme interiormente. Ello sería una especie de «magia». Así como la señal de la vida cuando el niño nace es un grito de la criatura, la señal del don de la gracia es una reacción inmediata del alma, que es un movimiento de fe viva.

Pero también es erróneo pretender señalar con seguridad absoluta este «tránsito» en que el alma pasa de la muerte a la vida, y creer que se puede medir siempre la densidad psicológica del acto que corresponde a la infusión de la fe. Estamos aquí en pleno misterio de las relaciones del alma con Dios. El diagnóstico riguroso pertenece exclusivamente a Dios, cuya palabra «penetra hasta la división del alma y del espíritu, hasta las coyunturas y la médula, y discierne los pensamientos y las intenciones del corazón» (Hebr 4, 12).

¿Llegaremos a decir que el diagnóstico es imposible, que el penitente no debe intentar ser contrito — puesto que nunca logrará saber si ha llegado a serlo —, y que el pastor de almas no tiene nada que decirle, ya que no escudriña los riñones ni los corazones? De ninguna manera. Lo que hemos dicho de la economía de nuestra justificación y de nuestro arrepentimiento, lo hemos dicho en nombre de nuestra fe; así pues, nuestro conocimiento es sólido: no tememos afirmar la relación íntima entre justificación y contrición. En cambio, lo que conocemos del alma de nuestro prójimo o de la nuestra sólo lo alcanzamos por experiencia o por ciertos indicios. Y así nuestro conocimiento es aquí menos seguro; no podemos sentar afirmaciones sin cierto temor a errar. Pero no hay que querer aquí otro tipo de visión. El conocimiento a través de signos es todo lo que nosotros podemos y debemos obtener; y un tal conocimiento basta para el diagnóstico del pastor de almas, es suficiente para su juicio y para los consejos que puede dar, y basta también al penitente para tomar sus decisiones y resoluciones. Dos tipos de conocimiento — que pudiéramos llamar teórico uno y experimental el otro — se ofrecen a nuestra consideración, y es un error querer reducir el segundo al primero, o desconocer el género del segundo hasta el extremo de dictar al pastor de almas unas reglas de acción que en modo alguno derivan ya de lo que en teología ha sido establecido. Digamos de una vez para siempre que las reglas de la acción son aquellas que se inspiran en la teología precedentemente establecida acerca de la justificación y de la conversión, pero que deben tener en cuenta el hecho de que nosotros no conocemos sino a través de signos los «contenidos de conciencia» que corresponden a la justificación y a la contrición. Los pastores de almas se hallarán en ventajosa posición si son buenos psicólogos y pedagogos (si bien ante todo deben ser buenos teólogos), los casuistas podrán analizar todo lo profundamente que quieran los casos de arrepentimiento, pero ni unos ni otros podrán renunciar a este conocimiento imperfecto que es nuestro patrimonio hasta que no veamos a Dios cara a cara y a las almas en Él. Pero este conocimiento

práctico basta, de ordinario — *salvo meliori iudicio* —, para diagnosticar la ausencia de dolor, o el comienzo de un arrepentimiento que es preciso fomentar, o una verdadera contrición.

La economía sacramental.

Pasemos ahora de la consideración de la *naturaleza* y de los *actos* de la justificación, a la de los *medios*. Lo que hemos dicho es y será siempre verdadero. Tenemos que ver cómo esta economía bíblica — especialmente paulina y joánica — de la justificación se armoniza con la economía sacramental de la penitencia.

Una virtud sacramental.

No podemos volver a Dios si Dios no toma la iniciativa de mostrarse misericordioso con nosotros. Ahora bien, esta iniciativa ya la tomó Dios con respecto a la totalidad del género humano. Por eso hemos señalado ya antes que no había penitencia, en la economía actual de la salud, sin la fe en Cristo que borra con su sangre los pecados del mundo. Ahora añadimos: no hay penitencia sin la confesión sacramental, o al menos sin la intención de confesarse.

Ciertamente, la gracia de Dios no está ligada a este arrepentimiento externo, ni a ningún «medio» particular. Si el perdón divino coincide con el arrepentimiento, no es con su expresión sino con la contrición que concibe el alma en sí misma, y que es completamente interna. Pero Dios, que es nuestro pedagogo y nuestro reeducador, ha querido para nuestro bien que pasemos por esta exterior manifestación. «A quien perdonareis los pecados, les serán perdonados; a quienes se los retuviereis, les serán retenidos» (Ioh 20, 23). No hay indicio alguno de que esta disposición valga solamente para la remisión de los pecados que se opera en el bautismo. Los apóstoles y sus sucesores tienen también poder de absolver los pecados de los bautizados, y así es como la Iglesia, guiada por el Espíritu, ha comprendido la palabra del Señor. Si consideramos, con TERTULIANO (*De paen.*, 4) — el primero de una larga tradición —, que la nave de salvación era aquella que fue dada a Adán y Eva en el estado de inocencia, el bautismo es la primera tabla de salvación después de la pérdida de aquella nave, y la penitencia es la segunda tabla de salvación.

Al instituir el sacramento de la penitencia, Cristo no introduce una innovación total. Su institución es tan conforme a nuestra naturaleza, espiritual y sensible a la vez, conviene tan adecuadamente a la condición de quienes frecuentemente no conciben bien en su corazón sino aquello que se han tomado la pena de expresar, que se la creería completamente natural, y encontramos precedentes de ella no solamente en la antigua disposición, sino también en toda la historia de las religiones. El sacrificio determinado por el pecado que exigía la ley de Moisés (Lev 4 y 5) ¿no era una manera indirecta de confesarse con el sacerdote? En todo tiempo el hombre pecador ha traducido su penitencia en actos exteriores. No carece de interés comprobar incluso que la renovación religiosa, tanto entre los angli-

canos como entre los reformados ¹⁰, orienta hoy a unos y otros hacia una práctica más habitual o a un redescubrimiento de la confesión.

Es, pues, un hecho que Cristo ha entregado a las llaves de la Iglesia su poder de perdonar. ¿Cómo podrá el pecador detestar sinceramente su falta y desear poseer de nuevo la gracia de su Salvador, si se niega a someterse a la voluntad del amigo divino y a beber en la fuente del perdón por él establecida? De la misma manera que no hay confesión (medio) que pueda dispensar de una contrición verdadera (fin), tampoco hay contrición cristiana que no vaya acompañada de la intención de confesarse. Puesto que el arrepentimiento que borra el pecado es aquel por el cual el alma, volviendo a la amistad con Dios, se somete a su divina voluntad, hay que decir concretamente: en la actual economía de la salvación, el arrepentimiento que borra el pecado es el arrepentimiento que va acompañado de la intención de confesarse. «No puede haber verdadera contrición, dice Santo Tomás, por muy vivo que sea el dolor del pecado cometido, donde falta la intención de someterse a las llaves de la Iglesia» ¹¹. Y esta intención proporciona a todo pesar, por interno que sea, un valor sacramental; por ella el sacramento comienza a producir sus frutos en el corazón del penitente.

El principio de que todo penitente debe someterse a las llaves de la Iglesia no puede, por tanto, ser puesto en duda so pretexto de que algunas veces el pecador no puede confesarse. La intención que tiene de hacerlo es ya en su corazón una sumisión eficaz. Y aun cuando la prueba ordinaria de esa intención es la acción que la pone por obra, no puede decirse que sea una intención menos real si el pecador — por estar moribundo o prisionero — no puede confesarse. Si pudiera, se confesaría: esto basta para que su intención sea verdadera y para que su contrición vaya eficazmente ligada al poder de las llaves, es decir: para que sea sacramental.

Esta conexión necesaria del acto interno de contrición con las diligencias exteriores del penitente a muchos les resulta incómoda. Pelagianos inconscientes, creen en el fondo que son siempre dueños de sus actos interiores y que siempre tienen el poder de estar contritos. Ven perfectamente que la confesión puede ser una expresión de su arrepentimiento, pero no ven qué necesidad pueden tener de ella, y la consideran como una especie de novatada para su libertad espiritual. ¡ Si al menos el sacramento «supliría» la contrición (lo cual, como hemos visto, no significa nada), todavía pase! Pero desde el momento en que de todos modos tienen necesidad de estar contritos, no ven el valor de «medio» de eso que ellos consideran únicamente como una tortura.

Pero la confesión es útil al penitente precisamente porque es necesario estar contrito, convertir el propio corazón. Si el perdón de Dios no fuese más que una «declaración de perdón», semejante al perdón que un hombre puede dar, si el Salvador se contentase con decir que «no imputa» el pecado, bastaría asegurar al pecador,

¹⁰ Cf. MAX THURIAN, *La confession*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1953.

¹¹ Quodlibet 4, a. 10, ad 3.

de una vez para siempre, que esta declaración le ha sido hecha. Puesto que el perdón no exigiría del pecador ningún pesar, ningún sentimiento de turbación, ¿por qué se le habría de exigir el precio de tal paso? ¡Pero se trata de algo muy distinto! He ahí un hombre que hacia el mal y ahora quiere el bien, un hijo pródigo que había abandonado la casa del Padre, se había apartado de Él y que ahora no quiere más que vivir en su amistad. Semejante cambio no está a merced y en poder del hombre si Dios no le ayuda. Y Dios viene en su auxilio. Se hace hombre para venir en busca del pecador. Le llama por su nombre, como a Mateo, le revela su alma, como a la Samaritana, se hace visible y palpable, como a Tomás. O bien retira su presencia visible, conserva junto al pecador los signos de su presencia, sus palabras, sus ministros, sus sacramentos. La gracia, es cierto, podría hacer que el hombre se arrepintiera en su corazón sin la ayuda de este medio sacramental; pero entonces ya no se adaptaría a nuestra naturaleza sensible y espiritual, y no correspondería a esta lógica de encarnación según la cual Dios salva al hombre haciéndose hombre y proporcionándole auxilios humanos.

Así, Dios se presta al cambio de la voluntad ofreciendo al hombre una ayuda sensible; le invita a vincular su fe en Cristo Salvador y su arrepentimiento a un gesto que los expresa o que comienza tímidamente a expresarlos, y Dios se aprovecha de este paso, tan conforme con nuestra naturaleza, para «consumar» la conversión de ese corazón penitente.

«Muéstrame — dice Santiago — sin las obras tu fe, que yo por mis obras te mostraré la mía» (2, 18). ¿No pudiera añadirse: «Muéstrame tu contrición, si eres incapaz de ajustarla a esta diligencia exterior que te pide el amigo con quien tú te dices reconciliado, que yo por mi diligencia externa te mostraré mi conversión y mi fe»? Añadamos, sin embargo, que esta profesión de fe que se hace en el sacramento es asumida interiormente por Cristo y utilizada por Él para «consumar» nuestro arrepentimiento. No se trata, pues, solamente de una profesión de fe y de arrepentimiento, sino también de una operación de Cristo que trabaja nuestro corazón ofreciéndole el ministerio de su misericordia.

Estas largas consideraciones habrán hecho comprender al menos cómo la virtud cristiana de la penitencia es también de algún modo una virtud sacramental. La confesión brota a la vez de la virtud y del sacramento de la penitencia, y es no menos esencial que ellos. Sea realmente expresa, o sea solamente en la intención, siempre acompaña a la contrición cristiana.

La absolución y la contrición borran el pecado.

Confrontemos esta doctrina con aquellas — según nosotros erróneas — que defienden «absolucionistas» y «contricionistas». Ello nos va a permitir agregar algunas precisiones sobre la relación contrición-sacramento.

Según los absolucionistas, la remisión del pecado depende de la sola absolución, con exclusión de los actos del penitente. Pero si es

verdad que la gracia de Dios no nos salva sin nuestra cooperación, esta teoría es insostenible; separa en la realidad dos actos que son, existencialmente, solidarios uno del otro y perfectamente ligados: el perdón de Dios y la contrición del pecador o, más en general, la infusión de la gracia y la interior animación del alma. La absolución no es una palabra mágica que, recayendo sobre el pecador, le quite sus pecados sin que éste tenga que renunciar a su rencor y a su enemistad contra Dios.

Por el contrario, según los contricionistas, o al menos según la caricatura que ciertos adversarios hacen de ellos — pues realmente esta forma de contricionismo no se da —, la remisión de los pecados sería efecto de la contrición exclusivamente. Pero aun admitiendo que esta contrición sea sacramental por su ordenación a la manifestación externa de los pecados — confesión —, ¿qué razón de ser tendría entonces la absolución del sacerdote?

Nosotros, pues, decimos por una parte: la absolución remite los pecados; y por otra: la contrición remite los pecados; la verdad consiste en *sostener a la vez* estas dos afirmaciones. Sostener la primera proposición con exclusión de la segunda, o ésta con exclusión de aquélla, es mutilar la verdad del misterio de la penitencia. La tarea del teólogo consiste precisamente en organizar estos elementos para no omitir ninguno de los términos de la compleja verdad.

En la constitución del sacramento no entra solamente la absolución, ni la sola confesión del penitente, sino una y otra a la vez, desempeñando la absolución el papel de forma (cf. el léxico) y el arrepentimiento — que el pecador expresa — el papel de *quasi-materia* (idem). No es preciso añadir, en efecto, que las categorías filosóficas de materia y forma se toman aquí en un sentido particular; no han sido elaboradas para traducir tal misterio, y el teólogo se sirve de ellas sin dejarse engañar por lo que realmente significan. No quieren decir que el acto del penitente y la absolución del sacerdote formen un solo ser físico, sino que forman un todo indivisible, el único instrumento sacramental de que se sirve Cristo para perdonar al pecador, teniendo la absolución el papel principal, pero careciendo a su vez de todo efecto si falta la contrición.

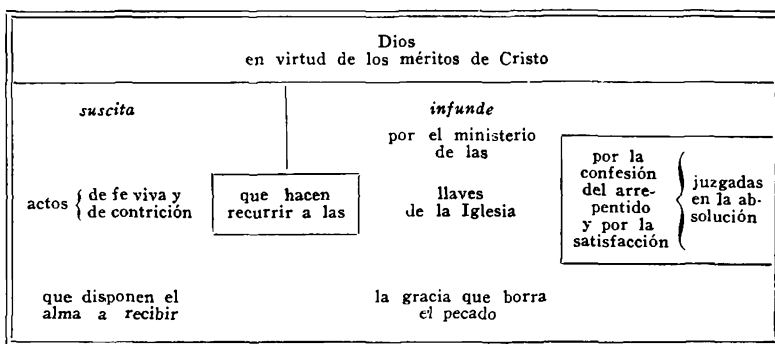
De esta manera la economía cristiana eleva los actos del sujeto en el dispositivo eficaz de un sacramento. Lo que es el agua con relación al bautismo, o el pan y el vino con relación a la eucaristía, eso mismo es, a su manera, la penitencia del pecador con relación al sacramento del perdón. Esto conviene admirablemente a este sacramento que es un sacramento de curación. Siendo el bautismo una generación, conviene que el bautizado esté simplemente en actitud de recibir: el primer don de la vida no supone un acto anterior de colaboración. Por el contrario, dado que la curación exige siempre la cooperación de la naturaleza, conviene que el sacramento de la curación manifieste en su rito esta colaboración.

Veamos bien la diferencia que esto introduce entre la penitencia y los demás sacramentos (exceptuado, no obstante, el sacramento del matrimonio). Estos exigen del sujeto que esté bien *dispuesto* para recibir el sacramento, pero no elevan sus actos al rango de

La penitencia

instrumentos eficaces de la gracia, o al menos al rango de *materia* de este instrumento. En la penitencia, en cambio, el pesar no es solamente una condición para recibir bien el sacramento y para no poner obstáculo a él; en este sentido no sería diferente de la fe del catecúmeno o del deseo de caridad del comulgante. El pesar es la materia del sacramento, y, por consiguiente, un elemento necesario para constituir el sacramento. Allí donde no hay ningún pecado que manifestar, no hay absolución posible ni gracia «sacramental». La condición es siempre extrínseca al efecto producido. Es preciso que se abra una puerta para que el cortejo pase. La materia es intrínseca a la causa. No hay cortejo sin hombres.

Podemos resumir esquemáticamente el proceso de las operaciones en el cuadro siguiente ¹²:



Como se ve, la contrición es elevada al rango de instrumento de la gracia, no simplemente en cuanto que es arrepentimiento, sino en cuanto que es arrepentimiento ordenado a la confesión sacramental. Se ve también — por esquemático y aproximativo que sea un cuadro de este género — que de todos modos es Dios quien lleva la iniciativa. Si se sirve de los actos del penitente, si invita a éste a venir a manifestar su pesar al ministro de las llaves, ello no quiere decir que Dios tenga necesidad de este gesto. La contrición misma que opera en el sacramento es suscitada interiormente por Él. A todo lo largo de la justificación, y a veces mucho tiempo antes, Dios está obrando en el corazón del hombre, da múltiples pasos previos a favor de éste, le hace odiosos determinados actos y atractivos determinados bienes. Y puesto que este hombre está bautizado, le recuerda la cruz de su Hijo, que es fuente de perdón para él; le recuerda este sacramento de su sangre que ha instituido para él. Y he aquí que la acción de Dios avanza entonces misteriosamente en el corazón del hombre: un sacramento de perdón está a su alcance, hacia el cual ya se encamina y que, por consiguiente, opera ya invisiblemente en él. A partir de este momento sus actos cuentan sacra-

¹² Tomamos este esquema del curso inédito del padre H. Dondaine.

mentalmente; cooperan a su curación hasta el momento en que su contrición sea plenamente formada y esté decidido a presentarse ante el siervo de Cristo. Entonces todo aquello que Dios comenzó lo lleva a término por medio del sacramento que ha instituido Él mismo.

Esta economía sacramental que se verifica en toda conversión es todavía más fácil de comprender si el pecador no tiene que apartarse más que de pecados veniales. En efecto, en este caso el pecador colabora desde el principio a su curación, puesto que posee la gracia, principio de toda renovación.

Tal vez piense alguno que Dios podría también orientar el arrepentimiento del pecador exigiéndole confesarse con un bautizado cualquiera. De hecho, Dios es libre para escoger sus medios. Pero el hombre no es libre para cambiar por sí mismo los sacramentos que Cristo ha instituido, ni el fiel para modificar ciertos ritos que la Iglesia ha recibido el poder de determinar. La Iglesia recibió el poder de remitir y de retener los pecados. Tiene facultad para determinar por sí misma, como lo hizo de tantas maneras al correr de los siglos, el rito de la reconciliación. Ni siquiera es seguro que la práctica de la «confesión a los seglares» no haya sido reconocida en ciertas épocas en la Iglesia¹³. Pero, en el estado actual del rito, el penitente no se une por la fe a la pasión de Cristo sino mediante el ministro que la Iglesia le ofrece y que es siempre un sacerdote. La fe no puede proponer al fiel otro ministro del perdón que aquel que la Iglesia le presenta. Esto quiere decir que la sangre de Cristo no obra eficazmente en él sino por medio del ministro que el Señor ha escogido para sí y del cual usa al presente: el sacerdote.

Puede ocurrir que no se tenga a mano un sacerdote, o que no se pueda llegar hasta él. En este caso, bien que no haya en esto obligación alguna, se podrá hacer la propia confesión a un seglar (obligado entonces al secreto) que esté dispuesto a transmitir esa confesión al sacerdote. De esta manera será reconocida y expresada en esta transmisión sensible la unión con la pasión de Cristo mediante el sacerdote. Y si no es posible que el seglar vaya a manifestar la confesión al sacerdote (por ejemplo, si un moribundo se confiesa con otro moribundo en el campo de batalla), parece que tal confesión, si bien en este caso no tiene nada de sacramental, todavía puede ser recomendada¹⁴ y está en el espíritu de la institución sacramental. Cristo, que está junto al corazón de cada hombre, puede, si quiere, operar por medio de esta comunicación —o con ocasión de ella— lo que opera normalmente por el sacramento. Así pues, vemos de todas maneras manifiesto que ni la confesión oral ni la satisfacción de obra son lo principal en el sacramento, sino la contrición que se expresa en la confesión y se somete al juicio del ministro de las llaves.

¹³ Cf. P. TEETAERT, *La confession aux laïcs dans l'Eglise latine depuis le VII^e jusqu'au XIV^e s.*, Lovaina 1926.

¹⁴ Tal era, al menos, el parecer de Santo Tomás de Aquino. Hay que advertir, sin embargo, que ya no es costumbre. Las *consuetudines Ecclesiae* son también un lugar teológico. Debemos precisar que una confesión tal no sería más que un testimonio externo del arrepentimiento.

Cristo quiere aceptar nuestro pesar dentro de un rito social de reconciliación, pero es en el fondo de nuestro corazón, invisiblemente, donde lo madura, lo perfecciona y lo impulsa cada vez que es posible presentarse al sacerdote.

A propósito de la atrición suficiente: tres posiciones.

Podemos hacer de todo esto una aplicación al problema llamado de «la atrición suficiente».

Ya hemos dicho qué es la atrición: un arrepentimiento imperfecto que todavía no lleva el sol de la gracia ni es alimentado por éste; un arrepentimiento en marcha hacia la contrición, y no un término.

Ahora bien, hay en el Comentario de Santo Tomás a las Sentencias una frase que se presta a confusión y que de hecho ha dado origen a violentas discusiones. Es la siguiente: «Si uno viene a confesarse estando solamente atrito y no plenamente contrito, en la confesión y absolución recibe, si no pone obstáculo, la gracia y la remisión de sus pecados»¹⁵.

Ciertos teólogos, herederos de la escuela escotista, esgrimen este texto diciendo: hay dos vías de perdón: una difícil, la de la «contrición perfecta» fuera del sacramento; otra misericordiosa, la de la atrición, que, unida al sacramento, basta para la justificación. Nosotros no aceptamos esta tesis, puesto que ya hemos probado el absurdo teológico que entraña. Resumiremos nuestro pensamiento diciendo simplemente que la economía de nuestra justificación, que es la economía de los actos interiores divinos y humanos que cooperan a nuestra salud, no puede «añadirse» al sacramento, que es un signo y un medio. Se trata de dos realidades que no pertenecen al mismo género. La contrición es siempre necesaria al perdón, sea cual fuera el rito que le preste ayuda y le dé expresión.

Para un segundo grupo de teólogos, la doctrina de esa frase es la siguiente: por una parte se afirma que en el alma el perdón divino coincide con la contrición, y que uno y otra — aunque de manera diferente — borran los pecados. Pero si bien esta proposición deja entrever una alegre certeza (que el teólogo puede legítimamente tener, ya que habla en el sentido absoluto de su fe), no es transferible a la psicología del penitente o a la pastoral del sacerdote. ¿Cómo podrá decir el pecador: «Mi pesar es suficiente»? ¿Cómo podrá juzgar el sacerdote: «Este arrepentimiento es una verdadera contrición, inspirada por la caridad»? Así, por otra parte, estos teólogos estiman necesario dar al penitente y al sacerdote reglas de acción prácticas y seguras, muy distintas de esas verdades intangibles de la teología. Tomistas en teología, estos doctores se conducen como escotistas en pastoral y acaban por admitir en el perdón un «contenido de conciencia» que no presenta más que «motivos» de atrición. O bien se muestran tucioristas y exigen más de lo que

¹⁵ «Quando aliquis accedit ad confessionem attritus, non plene contritus, si obicem non ponat, in ipsa confessione et absolutione sibi gratia et remissio peccatorum datur» (4 Sent., dist. 22, q. 2, a. 1, qa. 3).

la falta sugiere. La división, que ellos estiman «teórica», entre los teólogos no les preocupa en «la práctica».

Nosotros no admitimos esta dicotomía entre teoría y pastoral, entre teología y acción, como si la teoría no fuera reguladora de la acción, incluso en lo que ésta tiene de contingente, singular y complejo. Si la teología no fuera eso, ¿para qué serviría su estudio a los pastores de almas? Creemos, por el contrario, que la luz de la teología es más necesaria que nunca cuando la acción es oscura.

Pero sabemos que esta tesis tiene parte de verdad: que no es idéntico el registro de conocimiento en el cual captamos las verdades de fe o de teología, y la orientación — buena o mala — que hay en el corazón del hombre. Sin embargo, puesto que nosotros no conocemos sino imperfectamente el acto interno, esa parte de verdad no constituye razón suficiente para no aplicar a este acto, en la medida en que lo conocemos, las reglas de nuestra fe.

La «seguridad» que da un conocimiento tal del corazón humano tampoco es del mismo tipo que la seguridad que yo tengo de ver bien aquel color que veo, o de tocar esta madera que toco. Esta segunda especie de seguridad no es admisible en las relaciones secretas y misteriosas del alma con Dios, y Dios no la exige. Ciertas complicaciones de la casuística son a este respecto un contrasentido religioso. Pero lo que Dios sí exige, y para lo que no ha desdeñado un rito social, es que el penitente se conozca por la simple experiencia que cada uno puede tener de su propio corazón, o que el sacerdote procure conocer lo que un hombre, y no Dios, puede descubrir en otro hombre que le abre sencillamente su corazón.

Nosotros, pues, creemos que la frase de Santo Tomás debe entenderse en el sentido de que si uno se acerca al sacramento con atrición sólo y no plenamente contrito, su atrición sincera, en movimiento hacia la contrición, puesto que no pone obstáculo para ello, se perfeccionará y acabará en contrición a causa del poder del perdón divino que obra en el rito sacramental de la confesión y la absolución. Por lo demás, citaremos también aquí, en apoyo de esta doctrina, el siguiente texto del concilio de Trento:

La contrición, que ocupa el primer puesto entre los actos del penitente, es dolor del alma y detestación del pecado cometido, con propósito de no pecar en adelante. Ahora bien, este movimiento de contrición fue en todo tiempo necesario para impetrar el perdón de los pecados; y en el hombre caído después del bautismo sólo prepara para la remisión de sus pecados si va junto con la confianza en la divina misericordia y con el deseo de cumplir todo lo demás que se requiere para recibir debidamente este sacramento [...]

Enseña además el santo concilio que, aun cuando alguna vez acontezca, que esta contrición sea perfecta por la caridad y reconcilie el hombre con Dios antes de que de hecho se reciba este sacramento; no debe, sin embargo, atribuirse la reconciliación a la misma contrición sin el deseo del sacramento que en ella se incluye. Y declara también que aquella contrición imperfecta que se llama atrición, porque comúnmente se concibe por la consideración de la fealdad del pecado y el temor del infierno y sus penas, si excluye la voluntad de pecar y va junto con la esperanza del perdón, no sólo no hace al hombre hipócrita y más pecador, sino que es un verdadero don de Dios y un impulso

del Espíritu Santo (que todavía, ciertamente, no inhabita, sino que mueve solamente y con cuya ayuda se prepara al penitente el camino para la justicia). Y aunque sin el sacramento de la penitencia no pueda por sí misma llevar el pecador a la justificación, sin embargo, le dispone para impetrar la gracia de Dios en el sacramento de la penitencia. Con este temor, en efecto, provechosamente sacudidos los ninivitas ante la predicación de Jonás, llena de terrores, hicieron penitencia y alcanzaron la misericordia del Señor (cf. Ion 3). Por eso, falsamente calumnian algunos a los escritores católicos, como si enseñaran que el sacramento de la penitencia produce la gracia sin el buen movimiento de los que lo reciben, lo cual jamás enseñó ni pensó la Iglesia de Dios. Y enseñan también falsamente que la contrición es violenta y forzada y no libre y voluntaria (Conc. de Trento, ses. XIV, cap. 4; Dz 897, 898).

El vocabulario jurídico y el sacramento de la penitencia.

La literatura catequística y teológica relativa al sacramento de la penitencia está llena de términos tales como tribunal, juicio, sanción, reparación, pena, satisfacción, retribución, etc., que pertenecen al lenguaje procesal. De ahí a pensar que el penitente es un acusado que se somete a un proceso, sin testigo ni abogado, que es «juizado» y «castigado», no hay más que un paso que muchas veces, hay que reconocerlo, es franqueado tanto por los penitentes como por algunos sacerdotes.

Sin embargo, estos términos del vocabulario jurídico están cargados de un sentido completamente nuevo cuando se aplican a la penitencia. Más que un proceso judicial, este sacramento es una reconciliación amistosa. Este punto es de capital importancia y nunca se insistirá en él suficientemente, tanto en la preparación de los fieles como en la pastoral. Dios nos ama, y el pecado es una ofensa contra la amistad. Su reparación es mucho más delicada que la de una simple injusticia entre hombres.

Es verdad que nuestro amor es también algo que debemos a Dios en justicia. Nadie puede ser llamado «justo» si no ama. En este sentido son legítimos los citados términos jurídicos. Pero están lejos, en sí mismos, de significar lo que hay de más esencial y de más valioso en este sacramento. Si el sacerdote es «juez», es también el representante del amigo, de aquel que ha sido ofendido y vuelve a encontrar a su amigo, por el cual dio su sangre y al cual perdona completamente si está contrito. Si se da una satisfacción, es, desde luego, una reparación en justicia, pero es también un privilegio que se concede al amigo de no perdonarle sin que él ponga su parte personal, una misericordia que se le hace: la de participar ante Dios de los frutos de la sangre de Cristo a fin de tener más confianza en la amistad que nuevamente recibe, y menos prevención en la nueva vida que quiere llevar con su Señor. Si hay, finalmente, un tribunal, no se trata del tribunal de un juicio ordinario, puesto que es el tribunal del juicio supremo. En una monarquía, el juez supremo, aquel al cual se apela en última instancia y cerca del cual se hacen las «peticiones de indulto», es el rey. Si el penitente se presenta ante un juez, este juez es más bien un «rey» que un presidente de tribunal ordinario, y el sacerdote merece más el nombre

de rey que el de simple juez¹⁶. Por lo demás, el proceso que aquí se ventila no interesa tanto el dominio público cuanto las relaciones personales y privadas entre el rey y el penitente.

Es importante tener esto presente y no manejar estos términos del vocabulario jurídico sino con extrema prudencia. El juridismo, el legalismo, la religión de sinagoga, son ya por sí mismos tentaciones demasiado fuertes para muchos fieles, y aun sacerdotes, para que insistamos todavía más en ellas. A los niños será mejor no presentarles la penitencia como un «tribunal». Lo esencial de la penitencia es la intención de recuperar la amistad de Dios y de reparar las ofensas cometidas contra esta amistad.

2. Los actos del penitente.

Expuesta la estructura general del sacramento de la penitencia, réstanos ahora considerar sucesivamente y en particular los actos del penitente y después los actos del sacerdote.

Los actos del penitente que concurren al sacramento son la contrición, la confesión oral y la satisfacción de obra, que son los que forman el *sacramentum*, es decir, el signo sensible eficaz o, al menos, su materia. La *res*, o sea la gracia que corresponde a este signo, es la gracia del perdón y de la reconciliación amistosa. La *res et sacramentum*, la realidad intermediaria significada por el sacramento y significativa de la gracia, es la virtud interior de penitencia de la cual ya hemos dicho que era «sacramental» por su ordenación a las llaves de la Iglesia; lo es igualmente por el hecho de ser significada por la confesión oral.

La contrición.

Es éste el primero y más importante de los actos del penitente. Lo paradójico es que se trata de un acto interno, no sensible, y que por este título no puede ser sacramental. Su cualidad sacramental le viene de su ordenación a la confesión. Concurre con la absolución sacerdotal para aportar al alma la remisión de sus faltas. Conviene que la curación, cuyo símbolo es este sacramento, se obtenga así a la vez con actos internos y externos.

El término contrición proviene del latino *conterere*, que quiere decir triturar. Es un dolor espiritual, es decir, una aflicción de la voluntad que hace que el hombre se vuelva con todo su ser contra el pecado pasado. Incluye, pues, la voluntad de no pecar más (lo cual no significa que de hecho no se peque más) y la esperanza del perdón. La contrición se funda en la gracia y se inspira en la caridad.

Hay que distinguir bien este «dolor» en que consiste la contrición, no solamente del dolor sensible — como ya vimos —, sino también de la simple reacción casi instintiva frente a lo feo, afrentoso

¹⁶ Cf. P. CHARLES, *Doctrine et pastorale du sacrement de pénitence*, «Nouvelle revue théologique», mayo (1953), p. 449-470. Excelente estudio, donde el autor distingue el dominio del juez que aplica las leyes a las personas, y que condena o absuelve, y el dominio del *supremo magistrado*, rey o presidente, que actúa como persona delante de otra persona, y que «indulta» por un acto de pura benevolencia (cf. p. 462). El autor cita también toda la tradición de esta doctrina.

o malo. La contrición no es la vergüenza ni el miedo a cubrirse de deshonra al cometer un pecado. Esta reacción es una defensa frente al mal presente o venidero, en tanto que la contrición es un pesar de los pecados cometidos y pretéritos.

Sin embargo, en la raíz de la penitencia se da un cierto temor, y la contrición misma viene acompañada de temor. ¿Qué clase de temor? Pues no todos los temores son igualmente buenos. Aquí está completamente fuera de lugar el «temor mundano», que nos hace avergonzarnos de Dios y nos aparta de él. El «temor servil» nos aproxima a Dios porque nos hace huir de la pena de los castigos. El «temor inicial» es ya un delicado complejo de temor servil y temor filial. El «temor filial», que es el temor de los hijos de Dios — o el «temor casto», que es el de las almas enamoradas de él — y que es elevado más aún por el don de temor, hace temer separarse de Dios u ofenderle; causa también un cierto movimiento de fuga ante la majestad divina, movimiento que, sin embargo, es compatible con un acercamiento más íntimo en amor. Esta última clase de temor es la que da o alimenta la gracia de la penitencia. Es, como se ve, algo muy diferente del «complejo de culpabilidad» de que hablan los psicólogos; éste es físico, una especie de conmoción de la carne; el temor filial es espiritual: una especie de conmoción de la voluntad en presencia de Dios. Si el alma es lo suficientemente fuerte sobre el cuerpo para tener influencia sobre él, puede curar este «complejo» y devolver al penitente la paz, puesto que lo restituye al orden.

Los actos de contrición ¿deben ser intermitentes o continuos? Es evidente que los actos externos de contrición — la confesión, el *confiteor* que se recita antes de la misa, el «acto de contrición» que recitamos en nuestra oración — son necesariamente intermitentes. Y lo mismo los actos internos. Pero la insistencia del Evangelio y de los apóstoles nos invitan a algo más: «Haced penitencia, porque el reino de los cielos está próximo» (Mt 3, 2), «arrepentios, pues, y convertíos, para que sean borrados vuestros pecados» (Act 3, 19; cf. también Eph 4, 20-24; 1 Ioh 1, 8-10; 2, 11). La virtud de la penitencia, que mantiene en nosotros el propósito de aborrecer por siempre los pecados pretéritos, hace ya continua de algún modo nuestra penitencia y nos dispone a no dejar pasar un solo pecado sin deplorarlo. Sin embargo, los antiguos padres y los santos no se han detenido ahí. Preocupados por responder más perfectamente al Evangelio, por sentir en sí mismos más profundamente el arrepentimiento, nos ofrecen un tipo de virtud bastante especial, que es la compunción.

«Compunción» nos lleva a pensar en «acupuntura». Tienen, en efecto, la misma etimología. La compunción es el estado del alma que se siente, por decirlo así, pinchada por todas partes, abrasada interiormente por el disgusto que le causan sus pecados pasados, sus flaquezas, sus cobardías, el apartamiento de Dios, que constituye para ella una verdadera obsesión. La compunción es este estado de alma y, al mismo tiempo, su manifestación en la sensibilidad. Es un término medio entre la virtud que es espiritual y la pasión

que es acto de sensibilidad. Es un comportamiento existencial, muy humano. Es una lección que debemos retener, si bien debemos ocuparnos más de lo espiritual que de su manifestación sensible, que no es necesariamente señal del arrepentimiento más profundo.

¿Cuáles son los efectos de la contrición? El primero es el de borrar todos los pecados que ella detesta. Dios nos da la gracia de la contrición precisamente para perdonarnos nuestras faltas. Sería, no obstante, una presunción grave esperar a la muerte para arrepentirse de todas las propias faltas. Dios no está obligado a darnos tal gracia. ¿Será sincero entonces el arrepentimiento? ¿No será hipócrita? Deber del hombre es prepararse para él.

Hay, sin embargo, un texto del Evangelio que da pie para pensar que se da un pecado que nunca será perdonado: «Todo pecado y blasfemia les será perdonado a los hombres, pero la blasfemia contra el Espíritu no les será perdonada. Quien hablare contra el Hijo del hombre será perdonado; pero quien hablare contra el Espíritu Santo no será perdonado ni en este siglo ni en el venidero» (Mt 12, 31-32). La tradición de la Iglesia recoge muchas interpretaciones de este texto. He aquí lo que dice a este propósito el padre LAGRANGE: «Ellos (los judíos) habían juzgado a Jesús muy inferior al ideal del Maestro que ellos se habían forjado. ¡Sea! Pero cuando obraba en virtud del Espíritu de Dios, expulsando los espíritus malos, enemigos del hombre y de su dignidad, no debía hacerse de Él un cómplice de Satanás. Ése es el pecado. Jesús ha dicho que no será perdonado; es un pecado que ni la debilidad humana, ni las circunstancias que solicitan su misericordia, pueden excusar. Pero ningún doctor cristiano, mirando las cosas desde el lado de Dios, ha osado limitar su misericordia; y cuando se ve al hombre pidiendo perdón, nadie tiene derecho de negárselo alegando el Evangelio. El resto es secreto de Dios» (*Comentario al Evangelio según San Matco*).

El segundo efecto de la penitencia es el de devolver al penitente sus virtudes anteriores, ya que van conexas con la caridad recuperada, y sus méritos anteriores al pecado¹⁷. Hay, sin embargo, una proporción, siempre respetada por la Providencia, entre las disposiciones activas del libre albedrío en el momento de la conversión y la infusión de la gracia justificante. La penetración de las virtudes en nuestra alma depende en cierto modo de nuestro grado de caridad.

La penitencia hace revivir el mérito anterior al pecado, pero de ahí no se sigue que el pecado haga reaparecer a su vez los pecados pretéritos. El perdón del pecado es obra de Dios, y el hombre no puede anular con un nuevo pecado lo que Dios ha hecho. El reincidente, en igualdad de circunstancias, comete, sin embargo, un pecado más grave por el hecho de que añade una nota de ingratitud hacia

¹⁷ A propósito del mérito, la teología distingue cuatro especies de obras que pueden merecer o no merecer. Las «obras vivas» — *opera viva* —, que merecen porque son hechas con caridad; las «obras mortificadas» — *opera mortificata* —, que son las obras vivas cuyo mérito ha sido destruido por el pecado; las «obras que reviven» — *opera reviviscentia* —, que son las obras mortificadas que la penitencia hace revivir, es decir, las obras cuyo mérito es recuperado mediante la penitencia; y las «obras muertas» — *opera mortua* —, que son obras buenas en cierto aspecto y de una manera relativa, pero que son hechas en estado de pecado, y por consiguiente no son meritorias y no pueden revivir.

el perdón ya recibido, ingratitud que se mide por el desprecio en que tiene su arrepentimiento y su confesión.

La penitencia devuelve la caridad y hace revivir los méritos; pero tampoco se sigue de ello que el pecado perdonado no deje huella alguna en el alma. El pecado es, en efecto, una *aversio a Deo*, un apartarse de Dios y una *conversio ad bonum commutabile*, un apego indebido, desproporcionado, a un bien perecedero. Es, pues, posible que en las potencias que han cometido el pecado quede una propensión al mal. Esto es lo que llamamos *sequelae peccati*, secuelas del pecado. Por consiguiente, el penitente debe esforzarse no sólo en volver a Dios, sino en contrarrestar de alguna manera con su arrepentimiento su afecto desordenado. La satisfacción debe ayudarle también en esto.

Para concluir, hagamos una observación acerca de los pecados veniales. Todo lo que hemos dicho atañe, efectivamente, en primer lugar a los pecados mortales, y después, según la medida en que les conviene, a los pecados veniales. Pues el pecado venial no es radical como el pecado grave. El hombre, que no es simple ni intuitivo como el ángel, puede pecar *verialmente*, haciendo actos desordenados, sin considerar y sin querer que se opongan a su propio fin divino. Así, el pecado venial no se opone directamente a la caridad, sino que se opone al desarrollo de la gracia en el alma y a la expansión activa de esa caridad.

En efecto, el amor tiene la propiedad de sufrir — si es lícito hablar así — un incurable mal de crecimiento y el afán de someterlo todo a sus propias exigencias. La caridad no escapa a esta ley. Por un lado quiere crecer continuamente, y el pecado venial la detiene, aunque no sea más que por un instante; es para ella un peso muerto que se opone a su fervor normalmente creciente. Por otro, la caridad es imperiosa, quiere someter y ganarse todas las potencias del alma, incluso las potencias sensibles. En el pecador, hasta el espíritu viene a convertirse en carne; en el justo, aun la carne se hace, de alguna manera, espíritu. El pecado venial, sobre todo si es repetido y se hace habitual, impide esta irradiación y esta penetración universal de la caridad. No puede, por tanto, verdaderamente desaparecer sino cuando es explícitamente deplorado, cuando el penitente se enfrenta con él de alguna manera para arrepentirse de él.

Por eso son legítimos los exámenes de conciencia y las confesiones frecuentes. Es evidente, sin embargo, que el hombre no puede repasar absolutamente todos sus pecados veniales, sobre todo los cometidos sin un profundo apego y no habitualmente. No puede acusarse de todos y cada uno, y debe escoger, para manifestarlos, sobre todo aquellos de los cuales él sabe que debe arrepentirse más vivamente. En cuanto a los pecados no formulados o hasta inconscientes, debe procurar tener un habitual dolor, o sea, arrepentirse de tal modo que si surgiera el recuerdo de uno de ellos, lo detestaría. Por lo demás, la liturgia y la vida cristiana ofrecen al fiel mil ocasiones de acordarse de sus pecados y deplorarlos: oraciones, en particular el *Dimitte nobis debita nostra* del *padre-nuestro*, los *Confiteor* de la misa, de Prima y de Completas, las

bendiciones y todos los sacramentales — como el uso del agua bendita —, exámenes particulares, etc.

La confesión oral.

Digamos una vez más que lo que más cuenta entre los actos del penitente no es el manifestar sus pecados, sino el deplorarlos. La confesión no debe ser una recitación maquinal, sino la expresión del pesar interno y del deseo del alma de llegar a una mayor detestación de su pecado. En efecto, lo que falta al penitente, a pesar de su buen deseo, es la voluntad: la voluntad de no querer más ese mal que todavía tiene tantos cómplices en su corazón; la voluntad, o la intención profunda, de amar el bien que se opone a ese mal. La gracia de la confesión, a la que va unida la absolución, consiste en proporcionarle esta voluntad.

Antes que sacramento, la confesión es un medio pedagógico. ¿Qué padre no ha dicho alguna vez a su hijo: «Te perdonaré cuando me hayas pedido perdón»? Dios eleva este medio a la categoría de un sacramento; su fuerza de perdón la emplea Él para renovar interiormente el corazón del penitente. Es, pues, un modo indicado por la Providencia el preparar los niños a la confesión acostumbrándoles a saber pedir perdón de sus travesuras, bien a sus padres, bien a sus hermanos o hermanas, bien a otro prójimo.

La materia de la confesión es el pecado, es decir, el acto malo, no el vicio. Puede ocurrir que un hombre tenga inclinación a la bebida, por ejemplo, y no haya cometido acto reprensible en esta materia desde su última confesión; no hay que acusarse de ser borracho, sino de haber cometido tal pecado concreto, de tales maneras y en tales circunstancias.

Las circunstancias, en efecto, pueden cambiar la naturaleza y la gravedad del pecado, descubren las intenciones y revelan la silueta espiritual del pecador.

Ante una confesión tan vaga como ésta: «He sido mentiroso, desobediente, perezoso...», el sacerdote casi no tiene nada que decir, y no puede hacer más que una admonición igualmente general e impersonal que, de seguro, no ayudará mucho al penitente.

La regla conforme a la cual el penitente debe examinar sus pecados no es ante todo, en régimen cristiano, una regla «externa». San Pablo nos lo advierte, distinguiendo la ley cristiana inscrita en «tablas de carne, en nuestros corazones» de la ley mosaica grabada en «tablas de piedra» (2 Cor 3, 3). El ideal cristiano del examen de conciencia no consiste en comparar los actos externos de la propia vida con los mandamientos, aun cuando sean mandamientos de la ley, sino en ponerse delante de Dios y del amor que le debemos en correspondencia a su amor. El amor tiene exigencias que no tiene la ley externa; exige un progreso incesante, y considera los pecados de omisión tanto como los de comisión. Atribuye a las virtudes, que son adornos interiores del alma amante, más importancia que a los preceptos, que son ayudas externas y que, entre todas las virtudes, sólo afectan a la de la obediencia. Quien no tiene otra preocupación que los mandamientos, reduce la vida cristiana a una serie de obliga-

ciones y se priva de lo mejor que ella tiene y de lo único que cuenta: el amor. Mas el conocimiento del propio amor, o al menos de sus tibiezas y cobardías, resulta difícil al pecador. En definitiva, ningún estereotipado «examen de conciencia» puede sustituir a esa personal intimación delante de Dios, ni a la educación que en este sentido deben los padres a sus hijos, ni a la preparación que en este aspecto deben dar educadores y sacerdotes a los fieles.

Si bien es importante manifestar las circunstancias de ciertos pecados, para encuadrarlos en la realidad y exponer algo más que unos actos anónimos, sucede muchas veces, por el contrario, que el detallismo en ciertos pecados es superfluo y artificial. Resulta vano y aun ridículo declarar, por ejemplo, «diez o doce pecados veniales de pensamiento». El legalismo puede sacar provecho de esta clase de cálculos, pero es seguro que no lo sacará el verdadero arrepentimiento que deplora tal o cual acto concreto, aun cuando deba añadir que éste se ha repetido de diversas maneras. También debe recordar el penitente que, en igualdad de circunstancias, el pecado de pensamiento es menos grave que el de palabra, y éste menos que el de obra. Sin embargo, la acusación del número de actos se hace necesaria cuando los pecados son graves y exactamente comparables; por ejemplo, un pecado repetido de adulterio.

En fin, el penitente debe esforzarse por conocer sus propias intenciones, o sus faltas de intención, que son ordinariamente pecados contra la virtud cardinal de la prudencia. ¿Cuántas veces pecamos por no haber aplicado nuestra inteligencia a obrar bien o a evitar las ocasiones de obrar mal? La pereza de espíritu, el poco celo por aplicar la inteligencia a la acción, denuncian una característica falta de amor y son raíz de buen número de faltas.

Después de haberse acusado de sus pecados, el penitente escucha de ordinario una amonestación del sacerdote. Todo sacramento lleva consigo una amonestación del ministro, que ya casi nunca es dejada a la inventiva del pastor en el bautismo o en el sacramento del orden, y a veces ni siquiera en el del matrimonio, pero que lo es siempre en el de la penitencia; y esto nos demuestra una vez más lo que este sacramento tiene de íntimo, de personal. El bautismo es un nacimiento, y éste es idéntico para todos y cada uno de los cristianos; el matrimonio es el misterio de las bodas de Cristo con la Iglesia, y este signo preside todas las uniones. Mas el penitente no se puede comparar con nada. Dios le llama por su nombre, y la amistad que vuelve a pedir a Dios es única. Por eso el sacerdote le habla a él solo y busca adaptarse a su caso particular. Sin embargo, el sacerdote no es Dios, y su palabra no es infalible. Hay penitentes que, más bien que manifestar sus pecados, los insinúan, y esperan inmediatamente del sacerdote, que no los conoce, una palabra celestial que responda exactamente a su estado de alma. Pero el sacerdote no oye más que lo que se le dice, y Dios así lo quiere, pues quiere que pasemos por un hombre con todo lo que su naturaleza implica de limitación y con todas las limitaciones particulares que cada uno de ellos añade. El penitente debe ante todo hacerse comprender, procurar adaptarse también él a la psicología del confesor. Para ten-

der el puente entre dos espíritus, todo lenguaje debe someterse a esta flexibilidad y a esta adaptación que son las únicas que respetar la única verdad en sus diferentes posibilidades de manifestación. Al fiel corresponde escoger otro confesor si, con el tiempo, esta adaptación le resulta demasiado costosa y le impide recibir mejores consejos. Si el pecador no ha confesado más que faltas anónimas, triviales, desambientadas, y si es desconocido para el sacerdote, éste tampoco puede decirle más que «generalidades». Hay sacerdotes, como el Cura de Ars, que tienen el carisma de leer en los corazones como en un libro abierto. Pero éste es un caso milagroso. Dios, ordinariamente, pone delante del penitente un hombre desprovisto de tales poderes extraordinarios, pero un hombre que, no obstante, debe juzgar en su lugar — pues uno mismo es mal juez de su propio corazón —, y darle su ayuda y sus consejos. Al penitente, pues, corresponde explicarse, y aun humillarse sin timidez para recibir una mejor ayuda. Esta humillación, que ayudará al sacerdote a dar mejores consejos, abrirá, por lo demás, el corazón del fiel para entender perfectamente la admonición, y le dispondrá — ésta es toda la finalidad de la admonición — a recibir mejor la gracia del sacramento y a sacar de él mayor fruto.

Una mejor inteligencia de la función sacerdotal hará también comprender mejor cómo hay que escoger el propio confesor. Dado que el derecho concede hoy al penitente una total libertad para ir a quien guste, la cuestión se plantea, en efecto, sobre el buen uso de esta libertad. En cuanto al sacerdocio, no hay que molestarse en elegir; en este aspecto — que es el esencial — valen exactamente lo mismo todos los sacerdotes. Pero, considerado el hombre que es el sacerdote, hay que hacer una elección, y ésta tiene su importancia. Dios ha querido que sea un hombre, su ministro, quien nos ayude a revelar nuestra conciencia. Es indudable que el sacerdote no tiene su poder por sí mismo, sino que lo recibe de Dios; pero no hay confesor allí donde no hay ante todo un hombre, y éste no ha sido enviado a distribuir absoluciones como una máquina automática, sino para comprender lo que un hombre puede comprender, para aportar luz, exhortar, aconsejar y juzgar, obligar a la reparación y poner en vías de salud. Todos estos actos no son superfluos, aun cuando son secundarios en comparación con la «forma» del sacramento que es la absolución. Nadie ha suprimido la epístola, ni el evangelio, ni las oraciones del canon de la misa, so pretexto de que son secundarias al lado de la consagración, en la cual reside esencialmente este sacramento. Por eso es muy recomendable que los que se confiesen regularmente se dirijan siempre al mismo sacerdote, escogido por ellos y de su absoluta confianza.

Estas indicaciones ponen de relieve la cualidad de «signo sensible» del sacramento de la penitencia. Esta cualidad no es ciertamente un privilegio exclusivo de la penitencia, ya que pertenece a la esencia de cada uno de los sacramentos. Pero hay que insistir aquí en ella, pues hoy se nota frecuentemente una tendencia, sobre todo entre religiosas, a desvalorizar el signo, suprimiendo cuanto es posible lo que de sensible implica, y no conservando más que aquello

que se sabe es «esencial». Se encierra al sacerdote en una parte, en la otra a la penitente, y se multiplican las rejas y cortinas entre ambos¹⁸; se invita incluso a la penitente a refugiarse en el máximo anonimato, de tal suerte que el sacerdote, si tiene que hablar, se ve forzado a generalizar lo más posible. Esta degeneración del signo sensible, que hallamos también en otros sacramentos, es particularmente perjudicial en éste. Cristo ha querido que nos confesemos, no con Él mismo directa e invisiblemente, completamente solos entre las cuatro paredes de nuestra habitación, sino muy concretamente con uno de sus miembros, habilitado por Él para oír nuestras faltas y darnos su perdón. Ha querido que nuestra reconciliación pasara por ese diálogo tan humano, que es el signo de otro diálogo invisible en que el alma manifiesta su pesar y donde Dios devuelve toda su amistad. Nada gana el sacramento con no significar nada; por el contrario, pierde mucho, hasta el punto de dejar de ser un sacramento, es decir, ante todo un signo. Y podemos preguntarnos si la mentalidad, cada vez más generalizada, según la cual un gran número de almas no ve ya los fundamentos legales de los «intermediarios» entre Dios y el pecador, no será una consecuencia del hecho de que a veces se sustrae al sacerdote toda capacidad de ejercer su papel de intermediario visiblemente, humanamente — en el sentido en que nuestro Señor mismo estaba completamente lleno de esta dulce virtud de humanidad —, sabiendo a quién habla y a quién oye. El sacerdote es el lugarteniente de Cristo, y la economía sacramental es una prolongación de la economía de la encarnación. Y es evidente que Cristo no tuvo inconveniente en hablar con la samaritana o con la mujer adúltera, ni en dejar que una mujer, en casa de Simón el leproso, ungiera sus pies con perfume.

Cristo no puede pecar; el sacerdote, sí. En este aspecto, todos los sacramentos llevan consigo algún riesgo. Mayores todavía los llevaban al principio — bien que bajo otros aspectos —, puesto que eran más francos, más netos; pero también disminuía el riesgo por otro lado, ya que hablaban más acerca de lo que invisiblemente significaban, y no implicaban ningún «retroceso». Pero, de todas maneras, suprimiendo las unciones sobre el pecho o la cabeza de los bautizados, velando a la penitente, haciéndola anónima, no se llegará más seguramente hasta la realidad espiritual que los ritos significan. «No será suprimiendo los ritos vulgares de la presentación y de la manducación del alimento como se obtendrá mejor la comunión espiritual con el sacrificio de Cristo»¹⁹. Si hay algún riesgo, mayor todavía es el riesgo de corromper la economía sacramental, y de perder, a la vez que su realismo, sus valores espirituales²⁰.

¹⁸ Parece que el confesionario fue inventado por San Carlos Borromeo; trae, pues, su origen de la Italia del Norte en el siglo xvi. Comenzó lentamente a extenderse por Francia en el curso del siglo xvii, y después se hizo poco a poco obligatorio (al menos para las mujeres) en el curso de los siglos xviii y xix. Cf. *Dict. Droit canon.*, art. *Confessionnel* (E. Jombart).

¹⁹ M. D. CHENU, *Les sacrements dans l'économie chrétienne*, «La Maison-Dieu», n. 30, p. 17.

²⁰ Léase a este propósito el artículo de D. DUBARLE, *Processions d'Espagne*, «Art Sacré», julio-agosto (1953), p. 12-26, sobre todo las reflexiones de la página 24. Léase también el preámbulo de M. A. Couturier.

Todo sacerdote tiene la obligación de ser prudente, pero ninguno tiene derecho a desvalorizar los signos so pretexto de purismo. Para hacer de nosotros «dioses», Cristo nos ha dado también un ejemplo «de humanidad».

La satisfacción.

El sacerdote impone la satisfacción al fin de la confesión, cuando señala al fiel cuál habrá de ser su «penitencia». El hecho de que la satisfacción se designe también con la palabra penitencia, que significa en primer lugar conversión del corazón, transformación de la voluntad, nos indica que no hay arrepentimiento sin reparación. En el verdadero arrepentimiento va incluido el propósito de reparar, o sea, de destruir en cuanto sea posible, no el pecado que ya pasó, sino al menos sus consecuencias. Sólo el remordimiento de los demonios, por ser un remordimiento sin caridad, no incluye este propósito.

Sin embargo, la reparación de una ofensa que va directamente contra Dios supera nuestras fuerzas por razón de su carácter de infinitud. Si Cristo no hubiera satisfecho por el pecador, éste jamás podría satisfacer por sus medios naturales. La pasión de Cristo es fuente de perdón y también fuente de satisfacción. El pecador que se hace nuevamente amigo y miembro de Cristo después de su confesión, puede presentar válidamente a Dios la satisfacción de su Hijo Jesús en su pasión.

Pero Cristo no quiere salvarnos sin nosotros. Considerando la dignidad en la cual quiere constituirnos, desea que cooperemos de todos los modos posibles, no solamente a nuestra conversión, sino también a la reparación del mal cometido por nosotros. ¿Cómo habríamos de participar en la victoria de Cristo si Él no nos asociara a su lucha y a sus méritos? Por lo demás, no exige, sin embargo, al pecador una reparación equivalente a su ofensa; sería imposible tal reparación; pero sí le exige reparar de una manera proporcional. El sacramento es, como hemos visto, una reconciliación entre amigos más que un tribunal de estricta justicia. Desde el momento en que el amigo ha perdonado el pecado de su amigo, acepta lo que éste puede darle, y no lo que es incapaz de hacer. Así, la pequeña satisfacción que el sacerdote impone no corresponde a la ofensa de nuestros pecados. El perdón no se compra con nada. La satisfacción es solamente un signo de la expiación del Calvario que nosotros nos aplicamos de algún modo en el sacramento; pero, a la inversa de lo que ocurre en el bautismo, como este sacramento es un sacramento de curación, ella nos dispone a *satisfacer* por nosotros mismos, nos invita a ello, y da eficacia, por la Pasión de Cristo, a nuestros actos reparadores.

Como se ve, la satisfacción no es un castigo ni puede en ningún caso ser llamada o concebida de esta manera. El castigo es infligido al delincuente, prescindiendo de que éste lo quiera o no. Es un acto de vindicta por parte del juez; el hombre castigado es considerado como enemigo, como individuo que ha hecho daño a la sociedad, o a una persona, y del cual la sociedad debe lograr una reparación.

Aquí, al contrario, es un amigo reconciliado, un amigo de aquel que le «juzga», que viene a pedir voluntariamente perdón y reparación por la ofensa que ha cometido. La satisfacción es una obra de amistad; debe hacerse en estado de gracia; procede de la gracia cooperante.

Pero no debemos concluir que la satisfacción, por el hecho de ser ante todo cuestión de amistad, no es de ningún modo un verdadero acto de justicia. Por imperfecta y proporcional que sea, la satisfacción es también una obra de justicia vindicativa que el pecador se hace a sí mismo: procura vengar con su acto el honor de su amigo, y cumplir en cuanto le es posible toda justicia.

Busca también — y es éste otro aspecto de la penitencia, en su dimensión «medicinal» — curar en sí mismo las heridas del pecado. Una vez reparado por la contrición el desorden del alma, perduran todavía, efectivamente, estas heridas que son las malas inclinaciones y los malos deseos que quedan después del pecado.

Se distinguen tres grandes géneros de satisfacciones: limosna, ayuno y oración, según los bienes a que atañen: bienes exteriores de que uno se desprende, bienes del cuerpo que uno mortifica, o bienes del alma que uno somete nuevamente a Dios. Son impuestas por el sacerdote según las reparaciones y las «medicinas» que convienen, o también según el fervor del penitente y el deseo que éste puede manifestar. En efecto, puesto que se trata de una reparación amistosa, también este deseo entra en juego, y el sacerdote lo tiene en cuenta. Como también tiene en cuenta el temperamento del penitente y las costumbres étnicas. Imponer la recitación de una corta plegaria a un ardiente convertido de Nigeria habituado a prácticas religiosas rudas y mortificantes, pudiera desconcertarle, y le parecería desproporcionado a sus faltas, aun a las veniales, y a su deseo de reparar. Por otra parte, una obra demasiado aflictiva pudiera superar las fuerzas de otro cristiano, ya por la tibieza de su deseo, o bien porque tiene una débil salud a la cual ya le resulta difícil resignarse. El confesor no tiene que forzar la medida del deseo, sino estimularlo, invitar al pecador a que haga por sí mismo, con plena libertad, lo que conviene a su total curación. Ya expresa el sacerdote esta invitación en la oración *Passio Domini* que sigue a la absolución, cuando dice ²¹: «Todo el bien que hubieres hecho, y el bien que tienes intención de hacer, todos los males que sopor- tas y soportarás, sean aceptados en remisión de tus pecados, para aumento de tu gracia y en recompensa de vida eterna». De esta manera, las obras voluntarias que el penitente añade se cuentan también como satisfacción sacramental. Son particularmente recomendables estas obras en los tiempos litúrgicos de penitencia que, por ser primordialmente tiempos de «conversión», son — y no en menor grado — tiempos de reparación y de mortificación.

Hemos indicado tres grandes géneros de satisfacciones. Es claro que contienen muchas y muy diversas especies. En el «género» de los bienes que someten el alma a Dios pueden encuadrarse, por

²¹ En la fórmula del rito dominico, un poco más desarrollada que en la del romano.

ejemplo, las lecturas evangélicas o bíblicas. También ahí se incluye la confesión misma que, por la humildad y confusión que causa, coopera ya a la reparación. La falta de adaptación y de diversidad de muchas de las penitencias que ordinariamente se imponen debe atribuirse o al poco celo del penitente, o a su mediocre instrucción y a su ignorancia de muchas oraciones cristianas, o a la poca imaginación apostólica del sacerdote.

Última cuestión: ¿Puede la penitencia ser cumplida por otro? Sí; pero sólo en parte. Hemos dicho, en efecto, que la penitencia tenía dos aspectos; bajo un primer aspecto, la penitencia es una obra de justicia y tiende a vengar el honor del amigo o a reparar el atentado contra el orden establecido por Dios; en este sentido, la penitencia puede ser cumplida por otro, pero entonces es meritoria para el que la hace y no para el penitente. Considerada, por el contrario, en su aspecto de medicina, la penitencia no es eficaz — es decir, sanante — sino para aquel que la hace.

La doctrina de las indulgencias se funda en esta comunicación de las obras satisfactorias, entendidas en el primer sentido. Puesto que todos somos miembros unos de los otros, toda la Iglesia forma un solo arsenal de méritos de que la misma Iglesia dispone en su gobierno. Permitiendo a los fieles aprovechar este tesoro de vez en cuando, con ocasión de una peregrinación, de una gran fiesta, o de una oración, la Iglesia da cuerpo al dogma de la comunión de los santos y hace de él una doctrina viva y eficaz para sus hijos. Nunca, sin embargo, los «méritos» de los otros pueden proporcionarnos más que la remisión de penas temporales. Las satisfacciones que adquirimos por nuestra propia industria tienen mérito para nosotros mismos, y este mérito supera con mucho la compensación de pena temporal. Mi vida eterna no puede ser merecida por otro, salvo, claro es, por Cristo, que es la causa propia de nuestra salvación.

3. Los actos del sacerdote

Los actos del sacerdote son: bendecir al penitente, oír su confesión, juzgar de ella, aconsejar a aquél, imponerle una penitencia y, por último, absolverle.

La bendición.

El sacerdote comienza bendiciendo a su penitente. Efectivamente, el sacerdote no está allí para «castigarle» o humillarle. Es, al contrario, el penitente quien se humilla, y el sacerdote quien lo levanta ²², como hace el padre del hijo pródigo cuando éste vuelve a él. Por eso su primer acto es una bendición. La bendición es como el beso de Cristo a su oveja perdida y hallada, y es un sacramental que ayuda a hacer bien la confesión. Esta pequeña ceremonia da en cierto modo el tono del diálogo que empieza, y debiera inspirar tanto las acti-

²² En el rito dominico, la ceremonia se desarrolla así: el penitente, arrodillado, recibe la bendición del sacerdote, después se postra con todo el cuerpo en tierra para rezar el *Confiteor*, y el sacerdote le invita a levantarse diciendo: *Surge, levántate*.

tudes como el estilo exterior, incluida la arquitectura del confesionario. ¿Cuándo serán nuestros confesonarios tan acogedores como la casa del padre del hijo pródigo, al menos tal como nos la podemos imaginar?

El juicio y la absolución.

Después de haber oído la confesión, el sacerdote juzga, impone una penitencia y absuelve. Actúa entonces como *instrumento* de Cristo, por el poder de las llaves que le ha sido confiado, es decir: opera eficazmente la remisión de los pecados. El nombre de «llaves» se debe a que el sacerdote tiene aquí poder de abrir al penitente las puertas del cielo, y de dejarlas cerradas para el pecador impenitente. La Iglesia, que es dueña de este poder (cf. Ioh 20, 23), es libre de darlo a sus sacerdotes cuando y como quiere. El poder de orden no basta al sacerdote para confesar si éste no posee también ese poder de jurisdicción. No obstante, los sacerdotes que, por una razón o por otra, no tienen jurisdicción *hic et nunc*, pueden absolver en peligro de muerte o en caso de error común.

Y a la inversa, el poder de jurisdicción puede ser limitado a los sacerdotes que lo poseen, a causa de las censuras (suspensiones, entredichos, excomuniones) que pesan sobre el penitente. Ciertos pecadores son expresamente objeto de estas censuras: determinados pecados llevan consigo, por derecho, una censura. Si el sacerdote no tiene por sí mismo el poder de levantarla, debe recurrir a una más alta jurisdicción.

Una vez levantadas las censuras, el sacerdote puede absolver los pecados. El rito de la absolución ha variado mucho en el curso de los siglos, como también el rito de la penitencia misma, de la cual hemos distinguido ya tres especies: solemne, pública, privada. Hoy, en la Iglesia latina subsiste únicamente la forma indicativa de la absolución: *Ego te absolvo*, «yo te absuelvo», que es la única coherente con la doctrina de la eficacia sacramental. La fórmula deprecativa — *Deus te absolvat*, «que Dios te absuelva» —, que era la más corriente en la Iglesia primitiva, está en uso todavía en ciertos ritos orientales; y es evidentemente válida allí donde es litúrgica. El presupuesto fundamental en esta materia es la práctica sacramental de la Iglesia.

La admonición pastoral.

Se recomienda que el sacerdote haga una admonición antes de absolver. Es lamentable que haya todavía países donde la admonición no está en uso. La admonición forma parte de la ceremonia del sacramento, aun cuando no sea constitutiva de su «esencia». Aquí el sacerdote no actúa ya como instrumento de Cristo, sino en nombre propio, como servidor oficial de Cristo y pastor de las almas. O, si se quiere, no como representante, sino como amigo del Esposo.

La admonición exige que el sacerdote eche mano de todos los recursos de su teología y de su psicología. Su finalidad es llevar al penitente, con el auxilio de Dios, a la verdadera contrición, a la

contrición que el amor de caridad perfecciona. No puede decirse que esto sea una difícil exigencia, y mucho menos una dureza, sino una misericordia. La sola dureza consiste en anestesiar en el pecador todo movimiento de caridad, cuando es la caridad la única que puede salvarle. Ya sabemos que el sacerdote no conoce el alma de su penitente sino por signos, y por la experiencia que tiene de su propio caso. Pero eso es lo único que se le pide. No es Dios, y no puede tener otra ciencia.

Buscando la contrición, el sacerdote se sentirá más «médico» que «juez». Su misión no consiste en hacer que el penitente conforme externamente su actitud con la de ciertas leyes, o adopte las normas de conducta que una determinada educación burguesa, por ejemplo, ha podido enseñar al sacerdote, sino en intentar descubrir la voluntad y la intención profunda de este hijo de Dios a quien está escuchando. ¿Es todavía una voluntad mala, o viciada por malos hábitos, o débil, o mal guiada, o mal iluminada? El sacerdote se esforzará por poner dulcemente la mano allí donde está el mal, como lo haría Cristo, y por mostrar a su «enfermo» dónde está el bien y dónde está la verdadera vida, o sea, en el amor y en el don de sí. El sacerdote indicará también la jerarquía de las faltas, o más bien la de los bienes, en medio de esas acusaciones que muchas veces el penitente confunde en un mismo plano. Le animará siempre, mostrándole lo que de bueno ha puesto Dios en él y lo que Dios es capaz de sacar, incluso del mal que ya pasó. Evitará hablarle como un hombre de leyes que sólo piensa en preceptos, y que condena; le hablará, por el contrario, como un amigo o como un padre que busca hacer atrayente lo bueno. No le exigirá que no vuelva a caer, sino que haga un esfuerzo por detestar el mal, amar el bien y huir de las ocasiones peligrosas. No es tan grave reincidir como renunciar a querer el bien.

Evitará también una dureza más sutil todavía: la de aplicar materialmente los principios de su teología moral. El teólogo, en efecto, se esfuerza por enumerar y definir en cada una de nuestras potencias esas proyecciones del amor de caridad que se llaman virtudes.

En la medida en que estas proyecciones han sido correctamente definidas, no se puede dejar de desearlas por el mismo título que la caridad. Y, sin embargo, al exigir las de una cierta manera puede incurrirse en dos excesos.

Por una parte, hay virtudes cuya relación con la caridad es muy sutil, o que incluso parecen virtudes privadas totalmente de esa relación. Denunciando tal vicio o recomendando tal acto de virtud sin precisar qué es lo que debe inspirarla, nos arriesgamos a dar una falsa orientación. De ciertos catálogos helenísticos de las virtudes, Santo Tomás ha retenido las de vindicta, sociabilidad, magnificencia, nobleza... Es evidente que estas virtudes — y otras varias — no tienen el mismo sentido en la moral de los filósofos paganos que cuando el Espíritu de Dios las inspira. El cristiano debe tenerlo en cuenta, y el sacerdote no debe exigir la justicia o la fortaleza antes que el amor, sino en el amor. El cristiano no busca el triunfo

de su derecho a toda costa; debe incluso renunciar a él si el amor lo exige: «Si alguno te abofetea en la mejilla derecha...»

El otro exceso consiste en exigir a los principiantes, o a quienes tienen muchas dificultades en determinada materia, el acto de la virtud que corresponde a la perfección del amor en esa materia, hasta el extremo de hacerles antipática esta virtud. Dios es paciente. El sacerdote no puede pretender que el grano de trigo produzca inmediatamente su espiga. Sabrá reconocer el bien que existe ya, después indicará la senda y seguirá, en cuanto le sea posible, los caminos difíciles y personales del crecimiento del bien. Verá que el amor tiene expresiones que no corresponden sino muy remotamente a los que su «teología» le ha enseñado. Recordará que la ley del cristiano es una ley de libertad y que el sacerdote es ante todo un guía hacia la libertad. Enseñará a las almas a descubrir por sí mismas las correspondencias virtuosas y progresivas que exige en ellas el Espíritu de Cristo. Sabrá que tienen que descubrirlas, no en función de los datos teológicos que él se imagina o que ha espigado en la casuística, sino en función de los datos reales que sólo ellas conocen bien. Estos principios tienen toda una gama de aplicaciones en el campo de la castidad, de la prudencia, de la justicia, etc. Nosotros nos limitamos a mencionarlos.

Estas indicaciones se entienden sobre todo para el caso de las almas que el sacerdote conoce. Debemos también pensar en aquellas que difícilmente puede conocer en una confesión rápida, en la víspera de Pascua o de Navidad. Si nada puede decir, el sacerdote guardará entonces una sobria discreción. Sin desdeñar la «palabra» que el penitente puede esperar de él, recordará alguna sentencia del Evangelio o hablará brevemente de la próxima festividad. Tratará con su palabra de hacer probar al penitente la misericordia de Cristo, pero evitará aquella suerte de «unción» que se opone a la verdadera piedad. Si el pecado retiene al culpable en las oscuras regiones de la desemejanza, la penitencia lo devuelve a la tierra firme y segura de la verdad y de la semejanza divina. Es bueno hacer gustar al fiel arrepentido la seguridad recuperada de la verdad y del bien.

REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS

Después de presentar los principios esenciales de una teología de la penitencia, desarrollaremos en estas *Reflexiones y perspectivas* algunos temas de pastoral.

Sacramento de curación. La penitencia es sacramento de curación. Para aquel que ya no puede acercarse a la sagrada mesa, es como un segundo bautismo, una segunda tabla de salvación, una nueva «iniciación» en las costumbres de Cristo, gracias a la cual el penitente puede acercarse de nuevo al banquete eucarístico. Este carácter de «segundo bautismo» —al menos para los pecados «mortales»— atribuido a la penitencia, hace que algunos «tipos» del Antiguo o del Nuevo Testamento que valen para el bautismo, vengan también tradicionalmente vinculados a la penitencia: el diluvio y la invita-

ción a la penitencia, Naamán el Sirio, Jonás y Nínive, los «juicios de Dios» que pronuncian los profetas Isafas, Jeremías, Amós y Oseas, la predicación de Juan Bautista, la piscina probática. Pero el modelo acabado del penitente es el hijo pródigo.

La gracia de la penitencia —sacramento de curación— es estéril sin una colaboración estrecha del penitente que debe trabajar por su curación. Los actos del sujeto son aquí elevados a la dignidad de «materia» del sacramento. El confesor debe tener presente estos principios y mantener la conexión de la virtud y el sacramento de la penitencia, así como también la del arrepentimiento y el perdón divino.

Educación de la contrición. Puesto que el acto primordial es la contrición, el esfuerzo principal del pecador debe tender a lograr un vivo sentimiento de dolor, y el del sacerdote a disponer al alma para el arrepentimiento, a educar el dolor.

Esta educación no es solamente cuestión de «examen de conciencia». El «examen de conciencia» se refiere siempre más o menos a una ley exterior; puede ser mejorado y «remozado» teniendo en cuenta las modalidades y prácticas actuales de la ley, o bien diferenciándolo según los estados de vida y las profesiones; pero es difícil ir más lejos y ayudar al hombre, con la simple exposición de un «examen de conciencia» bien hecho, a descubrir las faltas de amor que hay en su corazón y que se expresan de una manera que le es completamente personal. El pecado jamás es una proposición abstracta; es un acto concreto, una elección voluntaria en que está empeñado el corazón del hombre. Sólo Dios y el corazón de quien ha pecado conocen esta elección. La mejor manera de examinar la conciencia no consiste en repasar un «examen de conciencia» abstracto y anónimo, sino en considerar concretamente la propia vida delante de Dios, a la luz del amor con que nos ha amado, entregando por nosotros su Hijo, y del amor con que recíprocamente debemos amarle nosotros. La función del educador consiste en dar al pecador el sentido del pecado, ayudarle a tener conciencia delicada de las exigencias del amor, iluminar su juicio y ayudarle a corregirse (sobre el sentido del pecado, cf. *La sens du péché et sa perte dans le monde actuel*, «Lumière et vie», 5, agosto [1952]).

Aparte del examen de conciencia, los medios de esta educación son múltiples: la predicación, la admonición sacramental, todos los sacramentos que recuerdan al alma su condición de pecadora (ceniza, agua bendita, etc.), lecturas bíblicas, especialmente las evangélicas, etc. Si de un niño se trata, la madre tiene gracia para prepararle de una manera más especial; su conocimiento intuitivo del corazón del niño le permitirá adivinar dónde está la falta, y procurará formarle en la contrición delante de Dios. ¿Podrá la madre ir aún más lejos y, en determinadas coyunturas, solicitar la confesión oral del hijo? Es una cuestión de circunstancias y de discernimiento, que habrá de ser juzgada por la madre con toda delicadeza de caridad. No se excluye que esta confesión puede ayudar a veces al niño.

En las relaciones entre un religioso y su superior laico, y sobre todo, pues esto es más frecuente, entre una religiosa y su superiora, pueden practicarse las «cuentas de conciencia» y de hecho se practican, pero es necesario que sean libres y espontáneas. Tradicionales en las órdenes monásticas, donde la abadesa tiene una función típicamente «maternal» —y no «fraternal», como, por ejemplo, en las órdenes mendicantes—, constituyen, sin embargo, una puerta abierta a muchos abusos si la superiora no es prudente o falta por su parte, aunque sea en grado mínimo, a la discreción. La dirección del *starets*, no sacerdote, es desconocida en la Iglesia latina actual.

El confesonario. El confesonario no se bendice; ni tiene simbolismo como lo tiene, por ejemplo, el altar o la Iglesia. Sin embargo, su construcción no depende exclusivamente del ebanista, porque puede responder mal a su función.

La finalidad del confesonario, cuando éste fue prescrito, fue la de garantizar la discreción entre el sacerdote y las mujeres en este sacramento. El confesonario nunca ha sido obligatorio para los hombres. En algunos países, como España, los hombres se confiesan delante del sacerdote, sin rejilla ni puerta alta por medio, mientras que las mujeres lo hacen a su derecha y a su izquierda. Pero sería contraproducente que un cierto miedo del sacerdote a las mujeres, o inversamente, un deseo excesivo, por parte de las mujeres, de ocultarse al sacerdote, hiciera perder a uno y otras el sentido del sacramento. Este sacramento es un «sacramento de amistad», signo sensible y eficaz de una reconciliación entre amigos, en que el sacerdote ocupa el puesto del amigo divino. Es esencial conservar en el sacramento todo su sentido; y las reglas canónicas que han prescrito las rejillas dejarían de ser reglas «de prudencia» si la hicieran perder. El «secreto» a que está obligado el sacerdote no exige, ni mucho menos, desconocimiento del pecador a quien recibe.

A lo cual, por otra parte, hay que añadir que la oscuridad de ciertos confesonarios trae consigo otros riesgos, por ejemplo, el de una indiscreción del sacerdote, que no haría, es de creer, ciertas preguntas si viera a la mujer interrogada. La experiencia parece demostrar que cuando estamos viendo a una persona le tenemos más respeto. El derecho canónico manda que el confesonario esté «en un lugar descubierto y visible»: *in loco patenti et conspicuo* (can. 909, § 1).

Según estas breves indicaciones, he aquí las cualidades que debe reunir un confesonario: discreción, sencillez y claridad.

La confesión. Siendo el sacramento de la penitencia una reconciliación entre amigos, en él no hay nada «totalmente hecho» o completamente previsto. Podemos trazar las grandes líneas de una pastoral diferenciada según las edades (confesiones de niños —léase a este propósito MARIE FARGUES, *Les enfants se confessent*, en *L'Église et le pêcheur*, Éd. du Cerf, Paris 1948, p. 117-131 —, confesiones de adolescentes, de adultos), el tipo de conversión (confesiones de nuevos convertidos, de practicantes, de observantes del precepto pascual, de estacionales), el estado (religiosos, religiosas, casados, viudos, célibes), el sexo, el temperamento (inquietos, escrupulosos...), la salud (confesiones de enfermos en sanatorios, hospitales, etc.), la profesión, etc. Sin embargo, éstos son simples esquemas, pues la absolución no es dada a una «edad» o a una «profesión»..., sino a una sola persona. La pastoral debe procurar no tanto prever los diferentes casos, que son infinitos, cuanto dar un espíritu.

Por parte del sacerdote hay que evitar dos excesos: por un lado, la confesión precipitada, que es la gran tentación de las vísperas de fiesta, y por el lado opuesto, la indiscreción. Los interrogatorios deben ser raros, sobre todo tratándose de «practicantes», a no ser que éstos lo pidan, o a menos que sean bien conocidos del confesor y éste lo juzgue útil. Más que «juez», el confesor es «médico», y debe confiar en la sinceridad del «enfermo» que le manifiesta su mal. En cuestiones de castidad, y principalmente de castidad femenina, el sacerdote debe ser sumamente discreto, no suceda que la confesión, que debe ser un remedio para la penitente, se convierta en tortura insoportable y, desde este punto de vista, en un mal. La inquisición de detalles en esta materia puede ser particularmente grave. De todas maneras, la atención a este género de pecados no debe sustraer la atención a pecados a veces más graves, o de peores consecuencias para el alma, y en los cuales el sacerdote muchas veces ni siquiera se fija. Así, por ejemplo, «la moral de los negocios» queda con frecuencia «prácticamente» excluida de la moral. El pecador deja de lado sus costumbres en cuestión de negocios, como se desentiende de su oficio —al cual se dedica exclusivamente «para ganar dinero»— y no hay quien le diga, si aún le queda un vestigio de delicadeza de conciencia, que el fin primario del oficio no es la ganancia, sino el servicio rendido a la sociedad, y que debe corresponder normalmente a las cualidades personales. Una moral del amor no pierde esto

de vista, y tiene en este aspecto exigencias que no tiene una moral de la ley. Pero éste no es más que un ejemplo. Hay muchos otros pecados en los cuales muchas veces ni se «piensa». Así, suele prestarse mucha atención a ciertos pecados contra la «religión» (ayuno, abstinencia, llegar a misa antes del ofertorio, etc.), pero se descuidan las faltas habituales de fe en la vida cotidiana, los juicios «según el mundo» que denotan una fe superficial y un ateísmo bastante profundo, las faltas de confianza en la Providencia, las faltas contra la prudencia, los pecados de «necedad» — faltas de aplicación amorosa a comprender al prójimo —, las injusticias cometidas, los pecados de desobediencia (desobediencia del soldado, del miembro de una empresa a su jefe, de la esposa a su marido, etc.), pecados que los seglares consideran algunas veces como propios de los niños, de los religiosos y religiosas, etc. Muchas veces habría que rehacer toda una educación de la vida moral, que está lejos de ser simplemente una vida de «templanza» frente a las concupiscencias carnales. En este aspecto, es doloroso ver que también algunos clérigos se limitan a este horizonte. Las «críticas morales» de películas, hechas por sacerdotes, frecuentemente parecen basarse en cuestiones de escotes y cortes de vestido más que en la consideración de ciertos vicios de influencia más nociva: la mentira, el robo, el odio, la injusticia, la incredulidad, la superstición, etc. Digamos, en una palabra, que en religión no siempre hay que «temperar». Los cristianos de hoy necesitan estímulo en muchos aspectos, pues son amorfos, poco audaces, frecuentemente poco generosos y poco creyentes.

No debe confundirse la «dirección de conciencia» con la «admonición». El objeto de ésta es ayudar al alma a juzgar de sus pecados, de su gravedad respectiva, y sobre todo a deplorarlos y a enmendarse de ellos. La llamada dirección de conciencia tiene, por el contrario, un fin educador. Por lo demás, la expresión no es exacta, ya que lo que hay que formar no es tanto la *conciencia* cuanto la prudencia propiamente dicha.

Un último punto: la frecuencia de las confesiones. Es claro que depende de cada uno y, en primer lugar, de los pecados cometidos. Mas el pastor de almas puede tener ciertos principios para guiar a los practicantes que comulgan regularmente. Parece que debe guardarse cierta armonía entre el ritmo de las confesiones y el de las comuniones. No es normal, desde el punto de vista tanto del sujeto como de los sacramentos recibidos, que una persona que comulga casi todos los días no se confiese más que cada seis meses. Con las confesiones pasa un poco como con las cartas entre novios: los novios que se escriben todos los días tienen muchas cosas que comunicarse; los que se escriben una vez cada seis meses ya no tienen nada que decirse. El ritmo lo tiene que encontrar cada uno, ayudado por su guía espiritual, en función de sus necesidades y de su deseo de progreso espiritual. Por otra parte, es igualmente anormal reducir el ritmo de la práctica del sacramento a medida que se avanza en edad. Los padres envían muchas veces a sus hijos a confesarse, en tanto que ellos no van nunca y a veces saben que los hijos se «liberarán» cuando sean mayores. La práctica sacramental debe ser el signo de la vida interior, y ésta, como toda vida, está llamada a crecer, no a disminuir.

La penitencia externa.

Lo que llamamos «penitencia» puede designar (además de la virtud y del sacramento): la penitencia sacramental, o satisfacción, las penitencias impuestas por la Iglesia — penitencias de cuaresma, ayunos, limosnas, peregrinaciones, oraciones; tiempos de penitencia; actos externos de penitencia, etc. — y la mortificación.

Las penitencias sacramentales. ¿Cuáles imponer, fuera del clásico «misterio del rosario»? Y ante todo, ¿en qué espíritu imponerlas? Con el fin de ayudar al penitente a dolerse y enmendarse. La penitencia deberá escogerse, en la medida en que ello sea posible, como un «remedio» apropiado a la falta,

La penitencia

o al menos a una de las faltas juzgada como más importante. No se excluye, sin embargo, la reparación. La penitencia curativa puede ser también reparadora. De esta suerte, el catálogo de las penitencias puede variar indefinidamente.

No obstante, este método puede ser imposible o indiscreto tratándose de penitentes que el confesor no conoce o conoce mal, o en el caso de los incontables penitentes que tienen un poco de conciencia de sus imperfecciones morales, pero que apenas tienen vida teológica. Para éstos, y muchas veces también para aquéllos, una lectura, o una oración concreta, o ciertas prácticas de caridad, serán ordinariamente las mejores penitencias. Algunas parroquias ponen biblias en los reclinatorios a disposición de los penitentes; así, el confesor puede recomendar, sin temor a que el penitente no posea el libro, las lecturas de Mt 5, Mt 6, Mc 2, 13-17, Lc 9, 3-5, Ioh 6, los relatos de la pasión, Act 2, 42-47, 1 Cor 13, Rom 8, Iac 2 y 3, 1 Petr 1, 13-21, 1 Ioh, etc. También sería deseable disponer de libros de oraciones para los fieles, pues conocen muy pocas oraciones, fuera del *padrenuestro* y el *avemaria*. Hay en la liturgia himnos magníficos que ellos ignoran. Con este fin se debiera disponer, por ejemplo, de algunos breviarios para uso de los fieles en castellano, tales como los que ya existen hoy.

Las penitencias impuestas tradicionalmente por la Iglesia: ayuno de cuaresma, abstinencia del viernes, etc., han caído en descrédito. Ya casi no se ayuna, y apenas se «cree» en las obras exteriores de mortificación. Ciertamente es que la mortificación debe ser principalmente interior, y que lo externo nunca supera el orden de los medios. Pero ello no impide que haya mucho de presunción en creerse interiormente mortificado cuando jamás se echa mano de medio alguno. Si la salud y los temperamentos de hoy día piden un género de ascesis y mortificación distinto del tradicional (cf. *L'ascèse chrétienne et l'homme contemporain*, Col. Cuadernos de «La Vie Spir.», Éd. du Cerf, Paris 1951), no faltan, sin embargo, mortificaciones que están al alcance de todos. Cuando San León recomendaba la limosna, la recomendaba incluso a los más pobres, pues siempre hay alguien más pobre a quien se puede dar alguna cosa; y cuando recomendaba el ayuno, lo proponía también a todos, aun a los enfermos, que tienen que aceptar algunas privaciones. Frecuentemente hemos convertido estas penitencias tradicionales en prácticas materiales estereotipadas, y como éstas no pueden aplicarse a todos, hemos perdido a la vez el espíritu y la costumbre de ellas. Hay que dar el sentido y el espíritu de las prácticas antes de detallar su materia, que es variable.

BIBLIOGRAFÍA

La doctrina de la penitencia es compleja. Supone conocida la teología del pecado, y de los pecados, la teología de la gracia, de la conversión, de las virtudes, en una palabra, de toda la moral; remitimos, pues, a las bibliografías de los distintos capítulos del tomo II. Supone también conocida la doctrina sacramental, con cierto conocimiento de la psicología, y está relacionada con determinados datos de derecho canónico. Nos limitaremos en este capítulo a indicar las obras que se refieren directamente a la doctrina de la penitencia.

Remitimos ante todo a los artículos de los diccionarios, en las palabras: *absolución*, *atrición*, *confesión*, *contrición*, *penitencia*, *reviviscencia*, *satisfacción*.

1. Orígenes y tradición.

P. GALTIER, *De paenitentia*. Tractatus dogmatico-historicus, Ed. nova, Pont. Univ. Greg., Roma 1950.

- Los elementos históricos de este volumen serán más abordables en P. GALTIER, *L'Eglise et la rémission des péchés aux premiers siècles*, Beauchesne, París 1932, y del mismo: *Aux origines du sacrement de pénitence*, Roma 1951. La teología del padre Galtier ha provocado la crítica. Léase a propósito de *De paenitentia*: H. F. DONDAINE, *Bulletin de théologie*, «Revue des sc. phil. et théol.» XXXVI, 4, oct. (1952), 656-674.
- B. POSCHMANN, *Busse und letzte Oelung*, del *Handbuch der Dogmengeschichte*, IV, 3, Herder, Friburgo de Brisgovia 1951 (cf. también la crítica del padre Dondaine, o. c., p. 659-660).
- P. ANCIAUX, *La théologie du sacrement de pénitence au XII^e siècle*, Lovaina 1949. El mismo autor nos da una *Histoire de la discipline pénitentielle en Pénitence et pénitences*, Bruselas, Saint-André-lès-Bruges 1953 (Ver más adelante).
- C. VOGEL, *La discipline pénitentielle en Gaule des origines à la fin du VII^e siècle*, Letouzey et Ané, París 1952.
Sobre los ritos latinos del sacramento:
- J. JUNGMANN, *Die lateinischen Bussriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Innsbruck 1932.
Sobre la confesión con los seglares ver el libro clásico de:
- A. TEETAERT, *La confession aux laïcs dans l'Eglise latine depuis le VIII^e jusqu'au siècle*, de Meester, Weteren (Bélgica); Gabaldá, París 1926.

2. Teología.

SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Tratado de la penitencia*, Introducciones de A. Banderera, O. P., y versión bajo su dirección, en la *Suma Teológica*, ed. bilingüe, t. XIV, BAC, Madrid 1957.

Sobre las controversias atrición-contrición, disposición-eficacia (del sacramento de la penitencia), remitimos simplemente al artículo citado del padre Dondaine; a su obra *L'attrition suffisante*, «Colec. Bibl. thomiste» 20, Vrin, París 1943; y a VOOGHT, *La théologie de la pénitence*, Beyaert, Brujas 1949 (estudio crítico tomado de «Ephem. Theologiae Lovaniensis»).

La obra de E. DORONZO, *Tractatus dogmaticus. De paenitentia*, tomos 1, 2, 3, Bruce Milwaukee, 1951, es una verdadera suma de la cual se encontrará una reseña crítica en H. DONDAINE (art. cit. de la «Rev. des sc. phil. et théol.»).

Entre las obras menos técnicas en que el aspecto pastoral del sacramento es ampliamente considerado, citemos ante todo la colección de los cuatro «Cuadernos»:

L'Eglise et le pécheur, Cuadernos de «La Vie spirituelle», Éd. du Cerf, París 1948.

Pénitence et Pénitences, «Cahiers de la Roseaie», Éd. de «Lumen vitae» (Bruselas) y de la Ab. Saint-André, 1953.

L'Eglise, éducatrice des consciences par le sacrement de pénitence (reseña del Congreso de Nancy 1952), Éd. de l'Union des Oeuvres, París.

La Confession, Album litúrgico (ilustrado), Éd. du Cerf, París (buena presentación teológica).

Después:

M. MELLET, *La pénitence, sacrement d'amitié*, Éd. de l'Abeille, Lyon 1944.

A. M. GOICHON, *Le pardon*, Éd. du Cerf, París 1946.

P. ADAM, *Le pardon dans l'évangile*, «La Vie spirituelle», t. 25, 19-40 (muy bella exposición).

Sobre la doctrina de la compunción remitimos a los hermosos artículos de:

P. R. RÉGAMEY, *La componction du coeur*, «Suppl. de la Vie spirituelle», junio-nov. (1935), oct.-dic. (1936).

P. HAUSSHERR, *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien*, en *Orient. christ. anal.*, Roma 1944.

3. Pastoral (obras de orientación más específicamente pastoral).

- J. ZÖRLEIN, *Directorio de confesores*. Reflexiones teológico-pastorales para la administración del sacramento de la penitencia. Herder, Barcelona ³1960.
- F. CHARRIERE, *Ego te absolvo*. Réflexions sur le sacrement de pénitence à l'usage du clergé, Mulhouse 1939 (obra nutrida de teología, animada de una gran experiencia sacerdotal).
- CH. CHANSON, *Pour mieux confesser. Vade-mecum du confesseur*, Brunet, Arras.
- A. M. ROGUET, *Savez-vous vous confesser?*, Éd. de l'Arc, Paris.
Sobre la confesión de los niños, cf. el folleto *L'Eglise et le pécheur*.
- L. J. LEBRET y TH. SUAVET, *Rajeunir l'examen de conscience*, Éd. ouvrières, Paris (excelentes fórmulas para todos los géneros de vida).
- A. ROYO MARÍN, O. P., *Teología de la perfección*, BAC, Madrid 1954, p. 457 ss.
- B. BAUR, *La confesión frecuente*, Instrucciones, meditaciones y oraciones para la frecuente recepción del sacramento de la penitencia. Herder, Barcelona ²1956.
Sobre la dirección espiritual, cf. *Prudence chrétienne*, cuadernos de «La Vie spirituelle», Éd. du Cerf, París, en la cual muchos artículos están consagrados a esta cuestión.

Capítulo XI

LA UNCIÓN DE LOS ENFERMOS

por J. A. ROBILLIARD, O. P.

SUMARIO.	Págs.
1. El testimonio de la Escritura y de la tradición	539
2. Los efectos de la unción de los enfermos	543
La salud corporal	543
La buena salud del alma	544
La remisión del pecado venial	547
La remisión de las penas temporales	548
3. El signo sensible	549
La unción del óleo	549
La palabra del sacerdote	550
4. Configuración con Cristo	550
5. El ministro de la unción de los enfermos	553
6. El sujeto de la unción de los enfermos	554
REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS	554
BIBLIOGRAFÍA	557

1. El testimonio de la Escritura y de la tradición.

Si hay un sacramento cuyos orígenes sean oscuros, ese sacramento es la unción de los enfermos. Es incuestionable que los primeros cristianos han practicado su fe sin tomarse el cuidado de consignar y describir para los historiadores futuros los ritos que habían recibido del Señor. Hoy seríamos completamente incapaces de vincular el sacramento de la santa unción a los tiempos apostólicos si Santiago apóstol no lo hubiera mencionado, como al azar, en una epístola que dirigió a los cristianos de la dispersión:

¿Está afligido alguno entre vosotros? Ore. ¿Está de buen ánimo? Salmodie ¿Alguno entre vosotros enferma? Haga llamar a los presbíteros de la Iglesia y oren sobre él, ungiéndole con óleo en el nombre del Señor, y la oración de la fe salvará al enfermo, y el Señor le aliviará, y los pecados que hubiere cometido le serán perdonados (5, 13-16).

Texto de una sencillez perfecta y de un frescor que desarma toda pedantería. Precisar su contenido, fuera de un contexto que desconocemos, sería torpeza notoria. Mejor es subrayar hasta qué

punto la unción de los enfermos está en continuidad con hechos e instituciones de la antigua ley. Aquí como en todo, Jesús no ha venido a instaurar del principio al fin una economía nueva, sino a cumplir y renovar, desde el interior, las figuras y sombras de la antigua alianza. Todas las curaciones milagrosas relatadas por la Escritura presagiaban de manera lejana los efectos del sacramento de la unción de los enfermos. La desaparición de los males del cuerpo estaba mucho más clara en la perspectiva de los profetas. Jesús da cumplimiento a su promesa; pero desplaza, como es habitual en Él, los horizontes del programa mesiánico. Vencedor de la ceguera y de la lepra, del demonio y de la muerte lo es sin duda. Pero a través de los cuerpos quiere llegar hasta las almas. No hace milagros en la carne sino para engendrar la fe en los corazones. Por eso el rito de la santa unción, capaz de remediar las flaquezas del alma y del cuerpo, dispensador de un consuelo tanto espiritual como corporal, está en continuidad con los gestos del Salvador que se adueñaba de las almas con ocasión de las llagas del cuerpo. Es verdad, y el texto de Santiago nos lo confirma, que la curación del cuerpo fue al principio un caso muy frecuente y muy vivamente experimentado; la fe de los nuevos discípulos tenía necesidad del espectáculo de los taumaturgos. Pero cuando cesó el ejercicio deslumbrante de los carismas, esencialmente ordenado a la manifestación de la fe, subsistió en la Iglesia, como institución permanente, una unción santificante, ordenada, más que a garantizar la verdad de la palabra, a purificar las almas curando los cuerpos. La unción de los enfermos prolonga en el tiempo los gestos curativos de Jesús. «Los médicos no te curarán, ya que al fin morirás. Soy yo quien cura y hace inmortal el cuerpo» (Pascal).

Resulta muy difícil seguir, a través de los siglos, la historia de la santa unción. La evolución del rito, como la de las doctrinas, aparece muy oscura. Un buen historiador (A. Chavasse) nos ha dado a conocer, es cierto, la práctica de la Iglesia latina desde el siglo III hasta la época carolingia. Pero no hay, dentro de esos límites, sino muy pocos textos que espigar. Hay que llegar a principios del siglo IX para hacer una vasta cosecha de documentos; todavía no han sido clasificados de una manera sistemática ni analizados con rigor.

Durante los primeros siglos de la Iglesia, lo único que estuvo litúrgicamente organizado fue la bendición del óleo de los enfermos. La fórmula más venerable de bendición es la que figura en la *Tradición apostólica*, obra compuesta por San Hipólito entre 218 y 235: «Si se ofrece óleo, que (el obispo) dé gracias como para el pan y el vino, no en los mismos términos, sino en el mismo sentido: "Así como santificando este óleo, con el cual habéis ungido vos a reyes, sacerdotes y profetas, donáis la santidad a quienes usan de él y lo reciben, confortad también a todos cuantos lo prueben y dad salud a quienes lo usen"». Como se ve, el obispo consagraba el óleo de los enfermos recitando — improvisando — una acción de gracias análoga a la que pronunciaba sobre el pan y el vino del sacrificio; se ve también que los fieles hacían diversos usos de este óleo bendito y tenían incluso costumbre de tomarlo.

Otras fórmulas de bendición, otros textos literarios o hagiográficos nos dan a entender que en occidente, bajo la influencia de las invasiones bárbaras, acaso también por ausencia de un clero local, pronto los cristianos conservaron sólo una idea vaga y un poco supersticiosa del sacramento de los enfermos. Por lo demás, los latinos desconocen la epístola de Santiago hasta mediados del siglo iv. Por consiguiente, la práctica de los fieles en occidente no parece haber sido, desde el principio, el cumplimiento de las prescripciones del Apóstol. A este respecto, el documento más típico es la carta enviada el 19 de marzo del 416 por el papa Inocencio I a Decencio, obispo de Eugubium (Gubbio), localidad de Umbría dependiente de la metropolitana de Roma. El papa expone al obispo (a demanda de éste) las reglas que debe observar en las ceremonias litúrgicas, y concluye su carta hablando de la unción de los enfermos: «Es indudable que (el texto de Santiago) se debe entender y comprender de los fieles enfermos que pueden ser ungidos con el óleo santo del crisma, y de este óleo bendecido por el obispo se permite, no sólo a los sacerdotes, sino a todos los cristianos, usar cuando lo necesiten en caso de unción. Además, juzgamos infundado lo que se añade para negar al obispo lo que los sacerdotes tienen evidentemente derecho de realizar; pues Santiago habla de sacerdotes por la sencilla razón de que los obispos, impedidos por otras ocupaciones, no pueden visitar a todos los enfermos. Además, si el obispo — al cual corresponde consagrar el crisma — juzga a alguno digno de ser visitado por él, o tiene el gusto de ir a verle, puede sin más bendecirle y ungirle con óleo. Si el crisma no puede ser aplicado a los penitentes, ¿no es acaso precisamente porque tiene categoría de sacramento? Los otros sacramentos son negados a los penitentes; ¿cómo es posible creer que ése sí se les puede administrar?» Como puede verse, los cristianos de occidente veían el sacramento en el crisma consagrado por el obispo y no en la aplicación que de él hacían los sacerdotes y, más frecuentemente, los seglares; pues el enfermo mismo, sus familiares próximos o algún santo personaje hacían las unciones saludables; Santa Genoveva — lo refiere su *Vita* — curaba así a enfermos y energúmenos.

En el siglo VIII, bajo una influencia netamente oriental, debida tal vez a la presencia de obispos de origen griego o sirio, el occidente recupera una posición doctrinal más conforme con los usos de los tiempos apostólicos. A partir de la reforma carolingia pisamos un terreno sólido en que los datos positivos dejan de ser fragmentarios y facilitan la tarea del historiador. Los ritos de la unción son incorporados a todo un conjunto que comprende la visita al enfermo, la aspersión con agua bendita, la confesión, la imposición de las cenizas y el cilicio, la recitación de salmos y letanias; más tarde, después de la unción, la comunión, la *commendatio animae*, y muchas veces incluso el oficio de sepultura. Se trata solamente de disposición práctica, pero que contribuirá más tarde a que se considere el rito de la unción como complemento de la penitencia y preparación para la muerte. De hecho, la teología de los siglos XII y XIII tendrá tan viva conciencia de la eficacia espiritual de la unción de los enfer-

mos, que olvidará un poco la curación de las enfermedades del cuerpo. En el siglo XII, para denominar el sacramento, aparece la lamentable fórmula: extremaunción, que invitaba fatalmente a retardar la unción hasta el artículo de muerte. Mucho más tarde, en la época de la reforma, la ofensiva protestante obliga de nuevo a los teólogos a cargar el acento sobre los efectos espirituales de la unción y prescindir del poder que tiene para curar los cuerpos, tanto que en vísperas del concilio de Trento, la extremaunción — tal era ya su nombre —, de sacramento de los enfermos se había convertido poco a poco en sacramento de la agonía. Felizmente, el concilio descartó deliberadamente la definición de la unción como sacramento de moribundos y, frente a los errores protestantes, expuso ampliamente la creencia de la Iglesia en tres capítulos doctrinales y los cuatro cánones que transcribimos a continuación (Dz 926, 927, 928, 929):

1. Si alguno dijere que la extremaunción no es verdadera y propiamente un sacramento instituido por Cristo nuestro Señor y promulgado por el bienaventurado Santiago apóstol, sino sólo un rito aceptado por los padres o una invención humana, sea anatema.

2. Si alguno dijere que la sagrada unción de los enfermos no confiere la gracia, ni perdona los pecados, ni alivia a los enfermos, sino que ha cesado ya, como si antiguamente sólo hubiera sido la gracia de las curaciones, sea anatema.

3. Si alguno dijere que el rito y el uso de la extremaunción, tal como es observado por la santa Iglesia romana, repugna a la sentencia del bienaventurado Santiago apóstol, y que debe por ende cambiarse y que puede sin pecado ser despreciado por los cristianos, sea anatema.

4. Si alguno dijere que los presbíteros de la Iglesia que exhorta el bienaventurado Santiago se lleven para ungir al enfermo, no son los sacerdotes ordenados por el obispo, sino los más viejos por su edad en cada comunidad, y que por ello no es sólo el sacerdote el ministro propio de la extremaunción, sea anatema.

Por lo que al oriente se refiere, la bendición del óleo de los enfermos contenida en el Eucologio de Serapión es la única fórmula antigua que ha llegado hasta nosotros; ella nos muestra que el óleo bendito tiene por objeto, en Egipto al igual que en los países latinos, la curación y el exorcismo. En oriente, al menos entre los bizantinos, se llegó a administrar la unción no sólo a los enfermos, sino a todos los que sufrían una enfermedad espiritual, y finalmente a todos los pecadores. La Santa Sede ha protestado en diversas ocasiones contra este abuso y obliga a imprimir en el Eucologio destinado a los católicos la nota siguiente:

Conviene recordar a los sacerdotes que el sacramento del óleo santo fue ordenado por nuestro Señor como un remedio celestial, no solamente para el alma, sino también para la salud del cuerpo, y que es administrado exclusivamente a quienes sufren una grave enfermedad, no a quienes gozan de buena salud.

De este texto se desprende que a los orientales de rito bizantino la Iglesia exige solamente que la enfermedad sea grave, sin insistir en el peligro de muerte. Tal había sido, por lo demás, la posición del concilio de Trento.

2. Los efectos de la unción de los enfermos.

La salud del cuerpo.

Los más antiguos documentos cristianos dan testimonio de que la santa unción tiene poder para curar los cuerpos, y la Iglesia no ha cesado de proclamar la misma verdad. Ella prohíbe ungir con óleo consagrado al hombre condenado a muerte o al que va a sufrir una grave operación; es porque ve en el rito de la unción no solamente el medio de una purificación interna, sino el sacramento debido a los enfermos cuya curación puede esperarse. Los hechos, por lo demás, responden a la doctrina: es frecuente que la unción recibida con plena conciencia por enfermos bien iluminados en su fe modifique completamente su estado físico. Ya sabemos que tal afirmación aparecerá a los ojos de los escépticos como fruto de una cierta ingenuidad, o bien, corriendo otro riesgo, escandalizará a quienes profesan una especie de idealismo abstracto que no quiere comprometer un rito sagrado poniéndolo en contacto con realidades biológicas ni vincular la salud del espíritu a la curación de la carne. Pero Cristo no curó a los enfermos con el solo fin de crear símbolos y declararse médico de las llagas del alma. Sintió una compasión muy real ante las llagas del cuerpo, y la Iglesia, siguiendo su ejemplo, se inclina con piedad hacia la persona del enfermo para confortarle, tanto en su cuerpo como en su alma.

Por otra parte, sería equivocado creer que la enfermedad y la muerte carecen de significación moral: son consecuencia del pecado. Un hombre sufre; está atacado de tuberculosis, o de pleuresia; va a morir de un cáncer. Tales hechos se imponen con su realismo brutal. Pero el cristiano sabe que por encima de las explicaciones legítimas de la ciencia, una sabiduría más alta se reserva otro veredicto: el hombre muere en su carne; es que el alma, apartada de Dios por el pecado, ha perdido el imperio que ejercía sobre el cuerpo y no tiene ya el poder de mantenerlo en equilibrio y de animarlo sin desmayo. Cuando el alma, por el pecado, muere para Dios, que el cuerpo muera también para el alma. Se ha hecho notar que la verdadera causa de las enfermedades no reside tanto en la presencia de microbios, de gérmenes extraños, cuanto en la falta de combatividad del medio en que se alojan; ningún virus se desarrolla si el tejido no lo consiente; el tejido está como desmoralizado. El edificio se arruina lentamente, minado por fuerzas adversas, por falta de un suficiente poder coordinador, de un dominio real del alma sobre el cuerpo. El alma cesa en su papel animador de la carne; ha perdido su realeza por haberse alejado de la fuente de la vida. La enfermedad y la muerte son consecuencias del pecado.

Pero el Hijo de Dios ha venido a la tierra para vencer a ambas y liberarnos de ellas. Ha escogido voluntariamente el dolor corporal que para nosotros, por pertenecer a la raza caída, es una necesidad. Ha dado a su carne capacidad de sufrimiento. Es verdad que no ha probado el desgaste de la vejez — pues quería dar su vida en la plenitud de su edad — ni el desequilibrio de la enfermedad que, al igual que la corrupción del sepulcro, no convenía a su carne

inocente. Pero ha conocido de un modo singular la amargura de la muerte que resume toda debilidad y toda enfermedad. Se dirá tal vez que es una manera extraña de salvarnos y de vencer nuestros males la de confiar a un porvenir imprevisible la restauración de la naturaleza caída y la resurrección de la carne. Es verdad que Dios no suprime, con un gesto trivial, como quisiera una sabiduría mezquina, las consecuencias del pecado. De las ruinas mismas que nosotros hemos acumulado, quiere sacar una construcción más bella, y para que nada se pierda, ni siquiera las desastrosas secuelas de nuestras faltas, asume el triste cortejo de nuestros males y hace de él un medio de salvación.

Cierto es, y nunca se repetirá lo bastante, que la enfermedad es de suyo un mal, y el medio más obvio de triunfar sobre ella es curarla. Hay cristianos que capitulan demasiado pronto ante el decaimiento físico. ¿Quién no ve que, si es bueno para un espíritu tan débil como el nuestro apoyarse en los recursos de la carne, es, en cambio, desastroso para él estar unido a una carne *corruptible*? El cuerpo, en el estado de decaimiento en que se halla, oprime al alma; es, después del pecado, un lazo que corta su vuelo, un peso que le impide elevarse a Dios, es la sede de pasiones anárquicas, la fuente de una perpetua distracción y de una lamentable sujeción al mundo sensible. La enfermedad agrava este peso. Por eso es inexacto decir a un enfermo: «Tienes la dicha de asemejarte a Cristo», como si el estar físicamente deshecho bastara para imitar al Salvador. Puede ser que la enfermedad abrevie una vida útil para los demás, o sea una mala consejera, o interrumpa demasiado pronto en el alma el trabajo del tiempo y de la gracia. Es de desear que para el enfermo que cree en el poder de Cristo, la unción santa traiga la curación, y que el sacerdote que unge sea ministro de vida y no de muerte.

Puede ocurrir también que, con el auxilio de la gracia, se supere la prueba ofreciéndola a Dios, y que el sufrimiento unido al amor cese de nutrir la desesperación y se invoque la cruz. La enfermedad enseña entonces la paciencia, la humildad, la jerarquía de los valores, el precio de una vida retirada y silenciosa, la necesidad de ser puro para comparecer ante Dios. ¿Habrà de ponerse en duda en este caso la sabiduría de Dios, si la unción no tiene más efecto que el sosiego del alma y el consuelo espiritual? A Cristo toca disponer de los ritos de la unción según su beneplácito, curar la consunción del cuerpo o garantizar solamente su buen uso. Él es el único juez de nuestro mejor bien.

La buena salud del alma.

Aun cuando no aportara ningún consuelo físico, la unción no habría sido recibida en vano. Pues también el espíritu tiene su enfermedad, que es una consecuencia del pecado mucho más inmediata que la tribulación del cuerpo; la misión propia de la santa unción, aplicada a manera de remedio y realizando lo que ella figura, consiste en curar esa enfermedad espiritual. Completa en esto la obra del sacramento de la penitencia inmediatamente ordenado a la remisión

del pecado mortal y que devuelve la vida de la gracia a quien la había perdido. Por desgracia, el alma que revive con el perdón de Dios y recobra la amistad perdida, continúa herida y vulnerada por su falta; el hombre retorna a la vida y reanuda sus trabajos más débil que antes; pues el pecado no solamente le ha despojado de los dones de gracia, sino que ha atacado a los mismos bienes de naturaleza; está el hombre *spoliatus in gratuitis et vulneratus in naturalibus*, decían nuestros padres, despojado y herido a la vez, como aquel caminante que un samaritano socorriera.

Esta herida espiritual, este achaque que el pecado, aun después de perdonado, deja tras sí, es la inclinación al mal y, correlativamente, la dificultad que el hombre experimenta para hacer el bien, la indolencia frente a deberes cuyo cumplimiento resulta francamente penoso. El menoscabo causado por la falta no afecta a los elementos constitutivos de la naturaleza humana (alma, cuerpo, facultades del espíritu), sino a un campo intermedio entre el fondo de la naturaleza y las actividades que de ella emanan, y que es precisamente la zona de las facilidades, de las aptitudes y de las inclinaciones al bien. Ahí es donde se ha operado el desgaste y donde el pecado ha dejado abierta una llaga. El pecador sigue siendo en el fondo lo mismo que era antes de la caída; tiene la misma facultad de abstraer, la misma necesidad de universalizar, el mismo deseo de amar y de contentar sus amores; todo el cambio está en la facilidad interior; el alma conserva su nobleza, pero son demasiados los obstáculos que dificultan la práctica del bien que ella quisiera obrar. La acción virtuosa se hace más difícil a medida que el hombre se aparta más frecuentemente de sus rectos fines. Él quisiera amar a Dios más que a sí mismo; pero un egoísmo demasiadas veces afirmado entorpece su impulso: ésta es la herida de *malicia*. Quisiera tener un alma luminosa y maravillarse del misterio de Dios; pero demasiados errores culpables han oscurecido su mirada: es la herida de *ignorancia*. Quisiera dar testimonio de la verdad durante toda su vida, pero tiembla al considerar que han sido demasiadas las cobardías y traiciones que ha cometido: es la herida de *debilidad*. Quisiera convertir en alabanza de Dios las bellezas del mundo y los placeres mismos que en su carne experimenta, pero ha sepultado demasiadas veces su alma en la tumba de su cuerpo y no puede aspirar, sin inquietud y turbación, al contacto con el mundo sensible: es la herida de *concupiscencia*.

Hay seguramente en estas llagas vivas toda la parte debida al pecado original y a la decadencia de la raza, cuyo remedio no llegará hasta el día de la resurrección. Pero no olvidemos que nuestros pecados personales han infectado singularmente nuestras llagas y han agravado la torpeza espiritual heredada de nuestro primer padre. Tarea nuestra es, lejos de favorecer la conservación de las secuelas dolorosas de nuestros pecados, borrar hasta su mínimo vestigio. Se dan a veces curaciones repentinas en que el divino taumaturgo toca el alma con tal fuerza que toda seducción terrena pierde su imperio sobre ella. Pero también se dan largas convalecencias, y así ocurre de ordinario. Hay muchos que ven perdonado

su pecado por efecto de una gracia operante, pero deben después borrar en sí mismos, impulsados por una gracia cooperante, las consecuencias de sus caídas. Pues el sacramento de la penitencia ha restituido la amistad divina y ha destruido la falta que separaba de Dios; pero la falta es también apego a los bienes creados, adhesión al mundo inferior y finito. Pero puede ocurrir, y es lo más corriente, que un gran amor de Dios se adueñe del alma pecadora y ésta continúe al mismo tiempo, por un ilogismo muy característico de nuestra humana complejidad, seducida por las bellezas de este mundo e inclinada peligrosamente al mal. Hay entonces un enérgico arranque de caridad; se superan los obstáculos sembrados por la descompuesta vida del pasado, pero sin facilidad y sin agrado; falta el aprendizaje de una larga vida cristiana. La coexistencia de una gran vitalidad religiosa y de una ausencia de virtudes adquiridas es tal vez significativa de esta época nuestra en que el tipo del hombre del deber escasea y todo el mundo se siente inestable, débil y fuertemente atraído por el mal, aunque no está vacío de sentido religioso.

Es indudable que un alma contrita ya no tiene vicios propiamente dichos, sino malas disposiciones, complejos psicológicos en vía de disgregación, desprovistos de principio organizador, hábitos que han perdido su estabilidad y llevan camino de desaparecer. Pero todavía hay que cicatrizar estas llagas y recobrar la plena salud del alma: la vida cristiana, toda ella dependiente del sacramento de la penitencia, lo consigue con la práctica de las buenas obras y con la renuncia cotidiana a la injusticia. Por desgracia, el hombre es negligente; agrava su debilidad con nuevas caídas; se cuida poco de la expansión interna provocada por la conjunción de la vida divina con un alma abierta y liberada de toda traba; sus negocios le distraen, le absorben, juega en las carreras, se apasiona por juegos de circo, se alimenta de mil noticias y olvida tantas buenas obras que le proporcionarían la interior purificación cuya exigencia tan dolorosamente experimenta. Añadamos que la vida es corta. Ese cristiano negligente es sorprendido por la muerte; no puede entrar sin dilación en el gozo de la presencia de Dios, porque el Santo por esencia no permite ante su faz ninguna impureza. ¿Será, pues, necesario dejar este mundo y, antes de ver a Dios, esperar en un lugar de misterio a que un fuego purificador libere al alma de sus flaquezas? ¡Qué fracaso para un ser ávido del supremo encuentro! Irrumpe entonces la misericordia divina: el divino taumaturgo se encarga de curar esas heridas espirituales que el hombre debiera haber curado con el solo ejercicio de la vida cristiana. Instituye la unción de los enfermos, destinada a purificar un alma ferviente de tal manera que nada retarde su vuelo y pueda aparecer, si el tiempo ya es llegado, ante la faz de Dios.

El fruto propio de la unción no es aumentar el fervor de la caridad o arraigarla más en nosotros, sino obtener esa ligereza y ese esplendor de que el alma está privada si conserva, después de grandes desórdenes, algún secreto lazo con el mal. Es una especie de infancia lo que el sacramento de la unción devuelve; tonifica el alma y le ayuda a desprenderse de los bienes de este mundo para ofrecer a Dios

un amor sin mezcla, sin compromiso y digno del Absoluto. Muy desconocida debe ser para los mismos cristianos su eficacia, puesto que generalmente se considera inevitable la obligación de pasar por el purgatorio. La santa unción, sacramento de misericordia, recibida con una fe ardiente, hace de la última hora del cristiano el momento del encuentro definitivo. Es el beneficio supremo del Salvador.

La remisión del pecado venial.

La santa unción no parece especialmente ordenada a borrar los pecados veniales; el sacramento de la penitencia, y aun el fuego purificador de una caridad ardiente, bastan para ello. Puede, no obstante, considerarse como una enfermedad espiritual la imposibilidad en que nos vemos de evitar todo desmayo, toda indelicadeza con el Dios que nos ama. Somos libres para rechazar cada uno de los pecados veniales, pero no podemos prácticamente evitar el conjunto, y nuestra vida cotidiana es un tejido de debilidades. Resueltamente decididos a no cometer pecado mortal y a no traicionar la amistad divina, realizamos, sin embargo, una multitud de actos que, ciertamente, en nada cambian el fondo de nuestra buena voluntad, pero son un derroche de vida, ya que no están al servicio de la caridad. Lo que nos permite decir más o menos explícitamente: «si este desorden fuera pecado mortal, yo no consentiría en él; pero no es más que pecado venial»; lo que explica el desacuerdo actual de nuestra voluntad con la voluntad divina, aunque nuestro corazón permanezca habitualmente unido a Dios, es nuestra falta de lógica de niños enfermos, de espíritus turbados por la carne e incapaces de empeñar en todo momento la orientación total de su vida. El sacramento de los enfermos es un remedio contra la frecuencia del pecado venial; así lo ha entendido la tradición cristiana. Es alivio del alma y la libera de las inconsecuencias y oscuridades que contrae en su unión con una carne corruptible; la coloca frente a las exigencias del Dios absoluto que quiere obtener del hombre hasta los menores movimientos de su corazón.

La unción de los enfermos es un sacramento de vivos; completa la obra de la penitencia como la confirmación completa la del bautismo. Por consiguiente, recibiría sin fruto este sacramento quien hubiera perdido el estado de gracia y tuviera conciencia de un pecado mortal cuyo perdón no había pedido. Hay, sin embargo, un caso en que el rito de la unción llega a devolver al pecador la vida sobrenatural. Puede ocurrir que un enfermo esté en pecado mortal, pero haya perdido toda conciencia de haber ofendido gravemente a Dios. Su buena fe es completa. No tiene el corazón partido por el arrepentimiento, pues ya no es capaz de un movimiento de contrición, y sólo brota en él un vago dolor por tantas faltas cometidas contra un Creador tan benévolo. Dios no puede rechazar a un alma así dispuesta, y la Iglesia enseña que la recepción del sacramento de los enfermos representa para esa alma el sentimiento de un perfecto pesar de sus pecados, el dolor del hijo arrepentido que implora el perdón de su Padre, y la gracia de la justificación.

La remisión de las penas temporales.

Los incrédulos se escandalizan de que, para ser acogido por Dios después de una vida de desorden, basten algunos gestos fáciles y poco costosos; tal vez algunos cristianos serían conducidos por la misma opinión a obedecer sin temor a las llamadas de la carne y del mundo. Olvidan que, aunque la misericordia divina es grande, Dios nunca está obligado a convertir a sí corazones presuntuosos; desconocen la justicia de Dios que exige la reparación perfecta de nuestras faltas. No queremos decir que por parte de Dios haya exigencias mezquinas y tiránicas. Cuando un hombre ha traicionado a su país, está públicamente deshonrado y no puede retornar a los suyos con la frente alta sino después de haber realizado algo notable que borre lo pasado. Dios nos quiere nobles y no esclavos delante de Él. Por eso nos exige rehabilitarnos tanto a nuestros propios ojos como a los suyos. Pero, más aún que nuestra dignidad personal, lo que nos obliga a satisfacer es la preocupación por ser justos ante Dios. Cosechar indebidamente goces terrenos, preferir las criaturas por desprecio de la ley divina, es negar al Señor el homenaje de nuestro libre amor y sustraerle un corazón que le pertenece. Pecar es negar un amor debido a Dios; es contraer una deuda de amor que, al repararse, habrá que compensar con más amor.

Jesús ha satisfecho en la cruz, en el más alto momento de su caridad, por toda la humanidad religiosa, y nosotros hemos entrado individualmente en esa muerte reparadora el día de nuestro bautismo; nada quedó entonces del «hombre viejo». Pero los pecados personales han empañado nuestra alma bautizada y henos ahí acercándonos al sacramento de la penitencia, entrando de nuevo en la satisfacción de Cristo, no ya como en el bautismo según la plena medida de Dios suscitando un neonato en la gracia, sino según la medida de nuestros esfuerzos y de nuestra buena voluntad. Es la vida cristiana toda entera — la tradición nombra la plegaria, el ayuno y la limosna — la que tiene título para satisfacer nuestra deuda de amor, como lo tenía para sanar las enfermedades de nuestra alma. Ni que decir tiene que nuestras buenas obras reparan tanto más eficazmente cuanto más próximas están a la satisfacción de Cristo, o, dicho de otra manera, cuanto más en continuidad están con los ritos sacramentales. De ahí el valor particular de la suave penitencia impuesta por el confesor, o de los sufrimientos de la enfermedad santificados por el rito de la unción. Es lícito pensar que el número de hombres que irían al purgatorio a pagar las deudas que deben a Dios sería mucho mayor si la unción de los enfermos no permitiera participar una última vez en el valor reparador de la cruz y suprimir todo lo que puede ser obstáculo a nuestro ingreso en la gloria.

Con la remisión de las penas temporales debidas por el pecado, hay que señalar finalmente que la unción, dando remedio a la enfermedad del alma, permite a ésta combatir con ventaja contra los ángeles malos, especialmente temibles a la hora de la enfermedad y de la muerte, y que procuran emplear para sus fines la ruina física, el abatimiento psicológico resultante de ésta, e incluso la

lucidez que el enfermo tiene en cuanto a la santidad de Dios y a las faltas de su propia vida. La gracia de la unción viene a salvar al hombre de la desesperación y a calmar, con un gran sentimiento de la misericordia divina, la inquietud estéril del alma.

Debemos añadir que la santa unción, siendo medicinal y no consagrante como la de la confirmación, no disputa al cristiano para ninguna nueva función sagrada en la Iglesia, ni imprime carácter. El enfermo signado con el óleo santo no se configura con Cristo-sacerdote, sino con el Salvador que se despoja en la cruz de todas las enfermedades humanas de que su amor le había revestido, para envolverse en la gloria y en los esplendores de una vida resucitada.

3. El signo sensible.

Como todo sacramento, la unción de los enfermos realiza invisiblemente lo que externamente figura. Es un rito altamente sugestivo que consta de dos elementos esenciales: una unción con óleo y una palabra pronunciada por el sacerdote y que da a la unción su significado pleno.

La unción del óleo.

El buen samaritano curó con aceite y vino las heridas de un caminante abandonado medio muerto en el camino. Para curar nuestras almas enfermas, nuestro Señor ha escogido el remedio más común: la unción calmante del óleo, y precisamente del óleo por excelencia, que es el aceite de oliva. Los cristianos, con la audacia propia de los hijos de Dios, gustan de buscar las conveniencias de esta elección. El aceite derramado sobre una piel tostada por el sol, una quemadura, una inflamación cualquiera, es sumamente calmante; impregna los cuerpos dejando en ellos una huella indeleble; es penetrante como la acción divina que llega hasta lo más íntimo de los corazones. Se parece a la bondad divina — de la cual es vehículo — que a todo se extiende y todo lo inunda, que pone su complacencia en comunicarse a todas partes.

Podrían multiplicarse observaciones semejantes. Es preferible subrayar aquí la necesidad de que el óleo de oliva sea consagrado; de esta manera es reservado para el culto y se sustrae a usos profanos. No parece necesaria para todos los sacramentos tal consagración. Parece muy natural que sea sagrada la unión conyugal cuyo modelo es la unión de Cristo con su Iglesia, el agua con que también Jesús fue bautizado en las riberas del Jordán, el pan y el vino, en fin, que Él ennobleció singularmente a la hora de la última cena; tales materias serán bendecidas no por necesidad, sino para contribuir a la belleza del rito. En cuanto al aceite de oliva, desprovisto de tal significación, es preciso consagrarlo, ponerlo aparte, no sólo para inducir el alma religiosa a una actitud de reverencia hacia el Dios infinitamente santo, sino también para ordenar ese aceite al servicio de la gracia y dotarlo de una capacidad inicial para ser instrumento de lo divino.

El sacerdote es el ministro propio de la extremaunción, pero sólo puede hacer uso de un óleo que esté consagrado por un obispo, o por un sacerdote que haya obtenido de la Santa Sede facultad para bendecir este óleo. Mejor que en el rito bizantino, donde esta facultad es concedida a todo sacerdote, se afirma en la liturgia romana la dependencia en que el sacerdote está con relación al obispo, único que en la comunidad cristiana representa a Cristo en la plenitud de su sacerdocio. La fabricación del instrumento es más noble, en cierto sentido, que el uso del mismo. Convenía reservar al obispo la confección de los santos óleos y dejar su uso para los simples sacerdotes.

Éstos ungen en el enfermo los órganos de los distintos sentidos; por lo demás, una sola unción puede bastar para la validez, y aun para la licitud — en caso de necesidad — del sacramento. Quien medite en estos humildes gestos los hallará conmovedores en su gran belleza y en su sencillo realismo. Ese cuerpo miserable es ungido ahí mismo por donde ha pecado, ahí mismo donde fue ungido en otro tiempo, cuando fue llevado inocente a las fuentes bautismales. En el atardecer de la vida, la misericordia divina ratifica y restaura la primera unción para un nuevo nacimiento a la vida gloriosa.

La palabra del sacerdote.

El apóstol Santiago ha mencionado la oración que los sacerdotes deben hacer sobre el enfermo en el momento de la unción. La fórmula de ésta ha variado mucho. La que actualmente prescribe la liturgia romana tiene la ventaja de ser, como en los orígenes, una súplica. El enfermo, efectivamente, en la extrema miseria en que se encuentra, tiene grave necesidad de la oración de la Iglesia. Debemos añadir que la santa unción es el único sacramento que las malas disposiciones del sujeto pueden frustrar de todo efecto espiritual. El bautismo, la confirmación y el orden, llevados a cabo según las intenciones de la Iglesia, obtienen siempre el resultado de sellar al cristiano con la impronta de Cristo. La penitencia misma produce siempre su fruto, si bien es verdad que debemos considerar la contrición — en cuanto que es propósito de confesarse y de satisfacer — como uno de los elementos constitutivos del rito externo. Sola la santa unción, por falta de fe o de rectitud, puede resultar vana; y la fórmula depreciativa que emplea el sacerdote, parece tener relación con la incertidumbre sobre la eficacia práctica del rito cumplido. Verdad es que podemos esperar mucho, ya que entra en acción la bondadosísima misericordia — *püissima misericordia* —, esa divina piedad que el enfermo tanto necesita en la profunda miseria en que se halla.

4. Configuración con Cristo.

Los sacramentos son signos visibles cuya luz vienen a aumentar las ceremonias; por eso pueden iluminar a los fieles acerca de las maravillas que Dios obra en las almas a través de los ritos. Por ellos, el Señor está ahí manifestamente; hace ver a los ciegos y oír a los sordos; arma sus caballeros para el combate; comparte con sus

amigos el banquete sacrificial. Los sacramentos, en cuanto ritos externos, son la presencia visible y prolongada de Jesús en medio de los suyos. Pero Él está también en el fondo y en lo secreto de cada alma, haciéndose amar ahí soberanamente, dándose ahí oscuramente, misteriosamente, con la gracia y el amor que Él derrama. Para decirlo sin rodeos: se da también la presencia mística del Señor. Sin embargo, presencia visible y presencia mística no apuran la inagotable realidad. Entre una y otra, a medio camino de una y de otra, hay un tercer modo de acercarse Cristo a nosotros: imprimiendo sus rasgos en nosotros.

La teología medieval había discernido en la realidad sacramental un triple nivel y como tres elementos: 1) El rito exterior o sacramento propiamente dicho, que no tiene significación absoluta, sino que remite a otra cosa distinta de él (*signum*). 2) En el extremo completamente opuesto está la realidad invisible de la gracia, participación del alma en la naturaleza divina, vida profunda y deificante en la cual el espíritu se fija y reposa (*res*). 3) Una realidad intermedia, significada por el sacramento y signo a su vez de la gracia; realidad capaz de configurar el alma cristiana con los rasgos más característicos del hombre Dios (*res et signum*). Brevemente: cuando Dios se digna hablarnos mediante esa especie de lenguaje eficaz que los sacramentos representan, debe obedecer a las leyes más universales del lenguaje. Según éstas, en el momento en que hablamos a un amigo, entre el sonido que sus oídos perciben y lo que nosotros hemos asimilado de la realidad, se interpone lo que en nosotros se expresa y lo que concebimos en lo íntimo de nosotros mismos: la palabra interior, que es a un tiempo audible y silenciosa, signo y realidad, expresión de lo que el seno del espíritu encierra y realidad que a su vez se reviste con el ropaje sonoro de las palabras.

Es conmovedor descubrir en la complejidad de los ritos la complejidad misma del lenguaje. El alma creyente crece en deseos de descubrir ahí la constitución y como la estructura del Verbo encarnado. En Él, lo visible y palpable, lo que es vía de acceso a Dios, y puro signo, es su humilde y dulce humanidad que, como sabemos, es objeto de fe solamente por orden a la divinidad. Al término, busquemos nuestro reposo en esta divinidad, en el estado del Hijo de Dios, realidad máxima entre todas. Entretanto, si se me permite decirlo, no digamos *Jesús*, nombre que designa al Salvador en su humanidad; no pensemos solamente en el *Hijo de Dios*, igual en todo a su Padre, e imagen perfecta suya; nombremos a *Cristo*, es decir, al Ungido del Señor, al hombre Dios, que contiene en sí la divinidad y consagra la humanidad. Dios se distingue de su criatura como el infinito del finito y el increado del creado. El rasgo distintivo de Cristo, su carácter, es el ser el hombre Dios, el estar impregnado de la triple unción sacerdotal, profética y real. Mediante cada uno de sus sacramentos, Él marca a los cristianos con este triple sello.

Un maestro del siglo XIII, San Alberto Magno, lo había experimentado vivamente:

Enumeremos — dice — los sacramentos, desde el punto de vista de la configuración con Cristo, nuestra cabeza, que en nosotros realizan. Es en Cristo paciente y resucitado donde todo se encuentra... En su pasión ha combatido valientemente por nosotros, se ha ofrecido a sí mismo, siendo sacerdote y víctima; en su sangre y en su muerte ha venido a ser esposo de la Iglesia; ha resucitado, ungido con el óleo de la gracia. Por tanto, la penitencia recibe su eficacia de Cristo paciente, y nos configura con Él; el orden recibe su virtud de Cristo que se ofrece a sí mismo; la eucaristía, de Cristo víctima; el matrimonio, de Cristo que entrega a la Iglesia las arras de su sangre... Mas por la unción de los enfermos nos configuramos con Cristo en su resurrección; es éste un sacramento administrado al cristiano que deja este mundo, en prefiguración de aquella unción que será la gloria futura, cuando toda mortalidad cesará en los elegidos.

Precisemos más. ¿Cuál es, pues, la realidad intermediaria capaz de unir el rito externo de la unción llevado a cabo por el sacerdote con la gracia secreta de un alma plenamente curada y dispuesta a presentarse delante de su Dios? ¿Qué entidad moral configura con el Ungido de Dios el alma del enfermo? Es «el estímulo de la devoción, la cual no es otra cosa que una unción espiritual» (San Buenaventura). *Quaedam interior devotio quae est spiritualis unctio*, dirá por su parte Santo Tomás. No dejemos sin comentario fórmulas de tanto contenido.

La *devotio*, en el sentido antiguo de la palabra, tiene un tinte sacerdotal. Es la ofrenda interior de un alma que se entrega toda a Dios y que se consagra a Él sin reservas. El enfermo gravemente atacado sufre una angustia profunda; a través de su carne descubre que viene de la nada y que, de suyo, retorna a la nada; deja de confiar en sus propios recursos, no contando más que consigo mismo; se abandona a Dios y le confía todo lo que a su cuerpo y a su alma atañe. Añádase a esto que la consideración de la bondad divina, de todos los beneficios providenciales que han jalonado su camino terrestre, le invita más imperiosamente aún a entregarse sin condiciones, a contar sin reticencias con ese Dios desbordante de bondad y de quien procede todo auxilio. En suma, la «devoción», ofrenda interior, unción espiritual, es una especie de puente espiritual tendido entre tierra y cielo, y por el cual el enfermo, desde sus flaquezas humanas, tiende a pasar hasta Dios. La emoción es grande. A la tristeza que engendran el sufrimiento físico, la fragilidad radical sentida en ese momento y la espera de un Dios todavía demasiado lejano, se une ahora una viva alegría nacida de un abandono sin límites. Tristeza y alegría se mezclan y hacen saltar las lágrimas. Tal es la compleja unción interior de que el sacramento es signo y causa a un tiempo y que dispone al alma para gracias inefables, para aquella pureza perfecta sin la cual es imposible ver a Dios.

Pero no vayamos a creer que esta unción espiritual es una consagración nueva y que diputa para funciones nuevas en la Iglesia. No. Sin embargo, ese enfermo es un bautizado, un miembro de Cristo revestido desde su bautismo de un sacerdocio real, que a veces, asistiendo a la misa dominical, ha entrado misteriosamente en la Pascua del Señor, en ese paso dado por el Salvador desde la tierra

al cielo. Hoy celebra él su propia Pascua; y la unción espiritual, la ofrenda interior de su vida, provocada en él por el rito de la unción, le configura con el Señor en el paso que ha dado desde la tierra del exilio hasta el reino de los cielos, en ese gesto de desprendimiento de lo creado y de transfiguración en Dios, en el instante en que, sacerdote y rey, entra por su sacrificio en posesión del reino.

Estariamos tentados a reconocer en ese cristiano enfermo un estado de ofrenda de idéntica duración que la enfermedad. Pero en cuanto a la capacidad que tiene el rito externo para dedicar el alma a Dios, en cuanto a la infalibilidad de su acción y la permanencia de su efecto, quedamos muy inciertos. El hecho es que la Iglesia prohíbe reiterar la unción en el curso de una misma enfermedad, excepto en caso de una recaída después de la convalecencia (can. 940, § 2). Hay que señalar también cierta evolución de la teología. Antiguamente se insistía más que hoy en la necesidad de las buenas disposiciones del sujeto. La teología moderna admite sin disputa la reviviscencia de los tres sacramentos que sellan el alma con el carácter de Cristo: bautismo, confirmación y orden. Y no rehusa considerar la reviviscencia de los dos sacramentos que solamente pueden reiterarse a largos intervalos: matrimonio y unción de los enfermos. Pudiera ser que la unción de los enfermos fuera válida, pero infructuosa: el enfermo que recibiera la santa unción en estado de pecado mortal y sin dolor suficiente de sus faltas podría más tarde, en el momento en que pasara al estado de atrición, recobrar por reviviscencia la gracia. Tales consideraciones no son despreciables, e invitan a exaltar más que nunca el sacerdocio regio de los fieles y a subrayar hasta qué punto el alma cristiana en trance de pasar de este mundo al otro se configura con Cristo mediante el sacramento de la unción.

5. El ministro de la unción de los enfermos.

Corresponde al sacerdote administrar la santa unción. No se admiten los seglares, ya que no se puede conferir un sacramento a menos de pertenecer a la jerarquía eclesiástica. Ocurre a veces que el bautismo lo administra un seglar; hay que ver en ello un caso de excepción, que prueba que las exigencias del cuadro social, aun del eclesiástico, desaparecen en presencia del peligro de muerte. Nadie pondrá en duda que es el sacerdote quien debe presidir las últimas unciones, si piensa que la súplica que a ellas acompaña es auténticamente la oración de toda la Iglesia. La comunidad cristiana, siempre atenta cuando uno de los suyos recibe un sacramento, debe estar presente sobre todo a la cabecera de los enfermos. El sacerdote está ahí, investido del poder de orar en nombre de la Iglesia. De manera que un cristiano nunca sufra sin que la humanidad religiosa entera esté presente a su lado, elevando al cielo, por mediación del sacerdote, el clamor suplicante de la caridad.

6. El sujeto de la unción de los enfermos.

La santa unción sólo es administrada a un cristiano si ha gozado del uso de razón y se encuentra gravemente enfermo. Respecto a la primera condición, fácilmente se comprenderá que la Iglesia se niegue a ungir a los niños más pequeños, a los idiotas y locos de nacimiento, cuyo espíritu jamás ha despertado a la luz. La plenitud de conciencia sería lo más deseable; a fin de que el sacramento, que no es un rito mágico, produzca todos sus efectos, sería conveniente que el enfermo, al presentir el ocaso de sus fuerzas, pidiera él mismo un sacerdote. No siempre ocurre así. Los suyos ignoran muchas veces que la unción debe traer un alivio espiritual y corporal, y se imaginan que está reservada a los agonizantes. Por temor de inquietar al enfermo, la familia pone obstáculos a la recepción del sacramento, impide que el paciente tenga en éste participación personal, y no llama al sacerdote hasta el momento en que el agonizante ha entrado en el coma. El concilio de Trento censura severamente semejante conducta. Cuando el moribundo ha perdido el uso de sus sentidos antes de haber recibido la santa unción, la Iglesia, en su misericordia, supone que el desgraciado tenía una contrición, al menos imperfecta, de sus faltas; no niega el rito de la unción cuando puede contar con el deseo que tenía el enfermo de recibir el sacramento. Éste es administrado entonces en las peores condiciones y a la buena ventura.

La Iglesia no quiere que abusemos de los sacramentos. Para la recepción de la santa unción no exige a los orientales de rito bizantino sino grave enfermedad. La gravedad de la enfermedad, por lo demás, viene definida para el rito latino por el peligro de muerte (can. 940, § 1). Parece que debemos interpretar en sentido amplio la fórmula, ya que el ritual de la unción conserva un buen número de oraciones que imploran del cielo el recobro de la salud y no excluyen toda esperanza de curación. El concilio de Trento, bien está notarlo, se ha negado resueltamente a considerar la unción sólo como el sacramento de los agonizantes; es el sacramento de los enfermos y, sobre todo, evidentemente, de los reducidos al último extremo por la enfermedad. *Declaratur etiam hanc unctionem infirmis adhibendam, illis vero praesertim qui tam periculose decumbunt ut in exitu vitae constitui videantur.*

La unción de los enfermos no puede reiterarse válidamente sino cuando, después de haber entrado en convalecencia, el enfermo se halla de nuevo en peligro de muerte.

REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS

Nuestra generación está en vías de volver a encontrar el significado de la llamada «extremaunción», que no es sólo el sacramento de los moribundos, sino de todos los verdaderos enfermos. La simple lectura de los textos litúrgicos, escribe el padre Roguet, después de un análisis detallado de estos textos, «nos muestra que este sacramento es verdaderamente sacramento de enfermos a quienes se trata de curar, y no de agonizantes a quienes se

prepara para la muerte. Prácticamente debemos concluir que no hay en él nada aterrador, y que las familias ceden a una falsa misericordia al retrasar su celebración lo más posible: corren el riesgo de privar a su enfermo de buen número de gracias, comenzando por la de la curación. Médicos y enfermeras (incluso no católicos) pueden dar fe de que este sacramento ha curado muchas veces. Todos conocemos personas que lo han recibido varias veces: prueba de que no siempre es la "extremaunción". Desde luego, a nadie le hace inmortal; pero aun cuando no devuelve la salud, alivia los dolores del cuerpo y las angustias del alma, tan íntimamente unidas en este animal espiritual que es el hombre. Si la enfermedad debe durar un poco todavía, la unción consagra a quien la recibe en el estado de enfermo en el corazón de la comunidad cristiana, le da las gracias necesarias para llevar santamente la enfermedad» (*L'Oncion des malades*, «L'anneau d'or», 54, nov.-dic. [1953], p. 488).

Los pastores de almas no deben caer, sin embargo, en el exceso contrario al que quieren evitar, y negar «la unción de los enfermos» a los moribundos so pretexto de que son «moribundos». Sería éste un exceso peor que el primero. Pues si un enfermo merece en algún momento tal nombre, es sobre todo cuando está moribundo, y si en algún trance necesita del auxilio espiritual, es principalmente cuando se prepara a los últimos combates y al encuentro definitivo con Cristo. Bien que la curación del cuerpo no sea un efecto desdeñable, la curación espiritual y el amparo del alma son más importantes todavía. Así pues, la primera cuestión pastoral relativa a este sacramento se refiere a los moribundos.

Pastoral de los moribundos.

¿Cuándo se les debe avisar? A veces no es el solo «temor mundano» el que hace diferir el momento del aviso. El cristiano no desea la muerte de su hermano, y hace todo lo posible por curarlo; ahora bien, el que está gravemente enfermo necesita, para curarse, conservar todas sus fuerzas, todos sus recursos, y toda la esperanza natural de curación que puede tener; advirtiéndole que el fin está sin duda próximo, se apaga con frecuencia esa esperanza y se apaga también la fuerza intrépida que esta esperanza daba. Por tanto, es preciso avisar a aquellos en quienes no se ve alguna esperanza seria de curación, pero hay que ser sobrenaturalmente prudente con los otros. Cuando el enfermo está instruido y no teme ese auxilio bueno y dulce del Señor, será totalmente beneficioso proponérselo, si no es ya él mismo quien lo pide; si, por el contrario, el enfermo, de suyo débil e impresionable, corre el riesgo de sufrir una peligrosa sacudida ante este anuncio, se juzgará del caso con toda dulzura cristiana, procurando rodear de cuidados al enfermo y orar con él, más que «impresionarles».

¿Quién puede recibir el sacramento? Hay que insistir, en pastoral, sobre la respuesta que ya se ha dado a esta cuestión. Los sacramentos no son remedios mágicos, son sacramentos de la fe, que suponen, por consiguiente, la capacidad del sujeto para recibirlos con pleno conocimiento de fe. Algunas devotas mujeres, y aun ciertas religiosas, tentadas muchas veces a juzgar del bien que hacen según el «número» de sacramentos de los cuales se estiman responsables, intentan a veces que se dé la santa unción a incrédulos (bautizados), indiferentes, apóstatas..., cuando se encuentran en el coma o en la incapacidad de hablar. Es un abuso y una especie de violación —inconsistente— del alma. Cuando los enfermos están en el coma sólo es legítimo darles el sacramento de la unción si son «creyentes»; y aun este método, que se apoya en la fe del enfermo conocida con anterioridad, para un cristiano es un recurso desesperado.

Visita a los enfermos.

Una de las tareas más preciosas del ministerio pastoral es la visita a los enfermos. Es el preámbulo, a veces necesario, de la visita a los moribundos y del sacramento de la unción. Iba en otro tiempo acompañada de aspersión con agua bendita, de oraciones rituales y de sacramentales que eran como el prefacio de la unción. Además, ha sido recomendada al sacerdote en todo tiempo (cf. Mt 18, 8; Lc 9, 2; 10, 9; Act 5, 15, etc.). Requiere, también ella, su preparación.

¿Cómo hablar a los enfermos? Es difícil cuando uno mismo no ha sido enfermo. ¡Cuán pesado es para el enfermo el visitante, que le habla sin comprender qué es una enfermedad ni qué es un enfermo, y más todavía cuando plantea cuestiones a las cuales es literalmente imposible responder, pues ningún sufrimiento puede expresarse en una «proposición», como ingenuamente quisiera el interlocutor! El que quiera visitar a los enfermos, sobre todo a los agonizantes, debe amar mucho el silencio, siguiendo el ejemplo de María al pie de la cruz, la cual se guardó bien de «decir» cosa alguna ante un misterio tan sublime (léase sobre este tema la carta del padre Antonio Falaize sobre el cuidado de los enfermos en *Lettres spirituelles* del padre A. M. FALAIZE, «Éd. du Cerf», París 1945, p. 316-324).

Hay enfermos, no obstante, que pueden distraerse, y es un acto de caridad proporcionarles también esa distracción. Sin embargo, el papel del sacerdote, sobre todo si viene a confesar, o si acaba de confesar a un enfermo, no siempre es el de entretenerle con cosas triviales, mundanas o políticas. Aun cuando el cristiano espera encontrar siempre un «amigo» en el sacerdote, no le pide ordinariamente este género de conversaciones. La verdadera caridad tiene mucho que aprender de la psicología de los enfermos (cf. sobre este punto los boletines del Priorato de San Juan, priorato de los hermanos enfermos, 33 rue Alph. Daudet, Champrosay par Draveil, S.-et-O.).

El mundo de los enfermos debe atraer la solicitud del sacerdote y de los cristianos mucho más hoy que está más extendido que antes — porque la medicina prolonga más la vida del enfermo — y el enfermo está más aislado — pues ya no siempre se le cuida en su propia casa, sino en el sanatorio, en el hospital, en la clínica, etc. Las circunstancias de ciertos aislamientos, a veces trágicos, reclaman una atención del todo especial: maridos aislados durante años de su mujer y de sus hijos, esposas alejadas de su marido y de su hogar, religiosas separadas de su convento, abandonadas por su superiora que teme el contagio o no comprende la enfermedad, mal preparadas, o no preparadas ni bien ni mal para el género de promiscuidad de ciertos sanatorios, que no tienen a nadie que les ayude a afrontar ciertos problemas. El enfermo de antes vivía ordinariamente con su familia y en su pueblo, en medio de los sanos. El enfermo de hoy vive cada vez más en un mundo aparte, geográfica y sociológicamente. Se han creado agrupaciones católicas de enfermos, diarios y revistas, etc. Este mundo de los enfermos viene considerado pastoralmente a la manera de una agrupación profesional de acción católica, o de un medio social cualquiera. Tiene sus capellanes, su prensa, su mentalidad particular...; ¿puede la caridad cristiana considerar este «medio» simplemente como otro cualquiera?

Hay también enfermos que no están tan aislados y a los cuales el sacerdote ya no puede visitar como en otro tiempo a causa de sus ocupaciones. En algunas parroquias, la visita a los enfermos se hace regularmente por el clero una mañana semanalmente. Esta regularidad tiene la ventaja de permitir la visita a todos los enfermos sin que ésta extrañe a los enfermos graves o a los descreídos. En otras parroquias (y pudiera hacerse en todas) se leen los nombres de los enfermos y se ruega por ellos en común todos los domingos. Pero estas prácticas no en todas partes son posibles. La pastoral es, como la caridad, siempre inventiva. No existe pastoral estereotipada.

Confesión y comunión de los enfermos.

Es particularmente penoso para el enfermo, en su casa o en el hospital, el confesarse. El hombre sano puede ordinariamente escoger su hora y su confesor. El enfermo ha pedido que se llame al «capellán» y éste viene cuando puede, tal vez a la hora en que menos dispuesto está el humor tan variable del enfermo. El sacerdote debe estar atento a estas disposiciones más o menos felices. Pero sobre todo debe preocuparse de que la confesión sea motivo de paz y de consuelo, no de inquietud. El febricitante, el destemplado, es fácil presa de la inquietud. Y el sacramento de la penitencia es un remedio del alma; debe hacerle bien, y no mal.

Pero no es raro que la recepción de la eucaristía sea aún más penosa al enfermo que está en el *hospital*. Después de una noche pesada, sin sueño a pesar de los barbitúricos que se le han administrado, y, sin embargo, con el espíritu mal despierto, asiste algunas veces a las cinco de la mañana, o antes, al trasiego de la enfermera de noche que vacía toda clase de utensilios y se ocupa en la limpieza matinal, y cuando justamente ha terminado este barullo y se ha camuflado más o menos el desorden, muchas veces de noche todavía, llega el capellán precedido de su campanilla. En dos segundos, el enfermo privado de la misa debe comulgar. Esta descripción, que no es exagerada y reseña la generalidad de la práctica, debiera ennegrecerse todavía más para retratar ciertos hospitales (laicos y también religiosos). Las facilidades concedidas para la misa vespertina o para la comunión no han sido todavía introducidas en muchos hospitales católicos. Parece, sin embargo, que, en la mayoría de los casos, la hora del atardecer, después de las visitas y antes de la cena, que suele ser temprana, es la hora más propicia para la comunión de los enfermos: gozaría entonces el enfermo de un poco de silencio durante algún tiempo, no pensaría en la inmediata visita del médico y de las enfermeras, y recibiría un alivio para la noche próxima. El capellán podría atravesar las salas un poco más tranquilas y no tendría que darse prisa para adelantarse a la llegada de las doncellas, de las enfermeras — que a veces deben «preparar» inmediatamente a los «operados» — y de los médicos. Cuestión de casos. Cuestión también de dispensas tal vez. Pero los sacerdotes — o las religiosas — sanos deben también saber solicitarlas, sobre todo cuando su necesidad se impone tan manifiestamente. Los sacramentos están para los hombres, y no a la inversa. Los sacramentos son medios para unirnos con Cristo.

BIBLIOGRAFÍA

- E. WALTER, *Fuentes de Santificación*, Herder, Barcelona ² 1959. Con un sugestivo capítulo dedicado a la unción de los enfermos.
- J. B. BORD, *L'Extrême-Onction, étude de théologie positive*, Brujas, «Museum lessianum» 1923.
- A. VILLIEN, *Les Sacraments. Histoire et Liturgie*, Gabalda, París 1931.
- C. DE CLERCQ, *Ordre, Mariage, Extrême-Onction*, Bloud et Gay, París 1939.
- A. CHAVASSE, *Étude sur l'onction des infirmes dans l'Église latine du III^e au XI^e siècle*. T. I. *Du III^e siècle à la réforme carolingienne*, Librairie du Sacre Coeur, Lyon 1942.
- R. PHILIPPEAU, *Le soin spirituel et la liturgie des malades*, en *Le Christ et les malades* (cuadernos de «La Vie spirituelle»), Éd. du Cerf, París 1945, p. 85-92. Se encontrará en el mismo cuaderno, p. 189-195, una lista bibliográfica y crítica realizada por R. Philippeau.
- La liturgie des malades*, «La Maison-Dieu», n. 15 (1948). Este fascículo es el fruto de la sesión de trabajo celebrada en Vanves en 1948 por el Centro

Sacramentos de curación

de Pastoral litúrgica. El artículo de dom B. BOTTE, *L'onction des malades*, ha sido particularmente utilizado aquí.

Le sacrement des malades, Album litúrgico ilustrado de la colección «Fêtes et Saisons», Éd. du Cerf, París.

Sobre el sufrimiento y la ayuda a los enfermos, se puede leer :

SUZ. FOUCHÉ, *Souffrance, école de vie*, Spes, París.

CH. DU BOS, A. CARRÉ, etc., *Dialogues avec la souffrance*, Spes, París 1941.

B. DE CHABANNES, *Au service des malades*, Éd. d'En Calcat.

No omitan los artículos de los diccionarios.

Parte tercera

**LOS SACRAMENTOS DE LA SOCIEDAD
ECLESIAL**

El orden y el matrimonio son sacramentos de un tipo peculiar. No responden inmediatamente a las necesidades de la vida individual de cada cristiano, sino que constituyen los marcos de la vida eclesial.

El orden perpetúa en la Iglesia la función de quienes deben oficialmente custodiar y comunicar el depósito sagrado de la fe y de los sacramentos de la fe. Mediante un signo sensible, da a quienes lo reciben el poder espiritual que corresponde a su función. Por eso le cuadra la definición de sacramento. No cabe duda que el bautismo y la confirmación confieren ya poderes espirituales: poderes culturales, poder de administrar ciertos sacramentos como el matrimonio, etc. Pero no dan el poder de «hacer lo sagrado» (sacrum facere, de donde viene el nombre de sacrificio), como lo hace el sacerdote en la misa por orden de Cristo; no dan jurisdicción sobre el pueblo fiel. Es, pues, preciso que sea comunicada otra jerarquía de poderes mediante una serie distinta de signos sensibles: tales son las órdenes sagradas.

La ceremonia del matrimonio es, por su misma naturaleza, un cierto signo. En efecto, cualquiera que sea su rito, cualesquiera que sean la religión o las costumbres, el matrimonio consiste en un cambio de palabras, de gestos o de bienes exteriores por el cual un joven y una joven se comprometen a ser en adelante el uno para el otro, respectivamente, marido y mujer. Esta manifestación sensible del contrato invisible de las almas basta para fundar el matrimonio de los que son paganos. No basta a los cristianos para constituir un sacramento. Pero engendra en ellos una alta y nueva significación, la de la unión de Cristo con su Iglesia. El intercambio canónico de los consentimientos entre marido y mujer bautizados es un sacramento porque esa manifestación sensible es el sacramento de esta unión, es decir, la significa y la opera invisiblemente en cada uno de los cónyuges y en el hogar.

Capítulo XII

EL ORDEN

por P. M. Gy, O. P.

SUMARIO:

Págs.

1. El sacerdocio de Cristo en la economía de la salvación ...	564
La antigua alianza y el sacerdocio de Cristo	564
Jesucristo, soberano sacerdote	565
La obra sacerdotal de Cristo en su Iglesia	566
2. La jerarquía apostólica en general	567
El oficio de los apóstoles	567
La jerarquía después de los apóstoles	568
Estructura del sacramento	569
Equilibrio de las funciones sacerdotales	570
3. Los grados de la jerarquía apostólica	571
El oficio apostólico de los obispos	571
El <i>presbyterium</i>	572
Los diáconos	573
Las órdenes inferiores al diaconado	574
4. El sacramento de la ordenación	574
La vocación	574
Las aptitudes del ordenando y su preparación	575
El rito de la ordenación	575
El efecto de la ordenación	577
REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS	577
BIBLIOGRAFÍA	589

La estructura de la Iglesia implica un cierto número de *órdenes*, a saber, en la Iglesia latina, además del episcopado, el presbiterado, el diaconado y el subdiaconado, que se llaman órdenes sagradas; el acolitado, el exorcistado, el lectorado y el ostiariado, que son las órdenes menores. Llámase *sacramento del orden* tanto el poder espiritual propio de ciertas órdenes como el rito de la ordenación que a ellas introduce. En este último caso sería tal vez más claro hablar, con parte de los escolásticos, de *sacramento de la ordenación*.

La noción institucional del orden, *ordo*, viene de los romanos, que la aplicaban, sea al senado por oposición a la plebe (*ordo et plebs*), sea, en un sentido amplio, a la diversidad de órdenes, *ordines*,

que constituían la ciudad. Los cristianos han encontrado ahí la expresión adecuada del carácter a la vez jerárquico y orgánico de la Iglesia, cuerpo de Cristo: desde el punto de vista jerárquico, el clero, *ordo*, se distingue de los seglares, de la *plebs sancta*; pero en sentido amplio se puede hablar también, según una expresión medieval revalorizada por Pío XII, del orden de los seglares que tiene una función orgánica propia en el cuerpo total. Por aquí se ve que un orden es a la vez un poder comunicado a una persona y un grupo en el cual esa persona es introducida: la palabra tiene, pues, un sabor colegial, eclesial. Está también abierta al sacerdocio mesiánico de Cristo, según el orden de Melquisedec de que habla la Biblia (Ps 109, 4).

El sacramento del orden interesa a la comunidad, puesto que su razón de ser, según Santo Tomás (III, q. 65, a. 1, c), es dar a la Iglesia, cuerpo de Cristo, su estructura misma, guardar su unidad, asegurar la obra sacerdotal de Cristo en su Iglesia. Antes de estudiar el sacerdocio y la ordenación conviene, pues, recordar el puesto que el sacerdocio de Cristo ocupa en la economía de la salvación¹.

1. El sacerdocio de Cristo en la economía de la salvación.

Dios tiene sobre los hombres un plan, un propósito, anunciado a Abraham, realizado por Cristo, consumado en la parusia: quiere comunicarse a ellos, introducirles, como pueblo, en la comunión de su vida divina. Y el pueblo de Dios, sociedad de la vida divina, participa de lo divino hasta en su estructura social. La autoridad es en él, conforme al sentido etimológico de la palabra, una jerarquía.

El propósito de Dios sobre su pueblo se desarrolla en tres etapas: el pueblo de la antigua alianza, la Iglesia cristiana peregrinante y la Iglesia cristiana de los bienaventurados. La jerarquía de la Iglesia peregrinante, que constituye el objeto del presente estudio, no puede ser bien comprendida a menos que se la sitúe entre su preparación bajo la antigua alianza y su consumación en la eternidad.

La antigua alianza y el sacerdocio de Cristo.

Israel es un pueblo *convocado* por Dios (tal es el sentido del griego ἐκκλησία) y escogido por Él. En ese pueblo instituye Dios reyes, sacerdotes y profetas, y, dado que sus funciones se insertan en un propósito divino, están orientadas todas ellas hacia el coronamiento de ese propósito en y por Cristo.

El rey es el lugarteniente de Yahvé, el hombre ungido (=Christos) por Yahvé para apacentar su rebaño; los sacerdotes son escogidos entre los descendientes de Aarón para celebrar el culto y ofrecer sacrificios; pero la epístola a los Hebreos ha subrayado cuán imperfectos y figurativos eran todavía el sacerdocio y el sacrificio levíticos: el sumo sacerdote no está libre de las debilidades

¹ Como es sabido, Santo Tomás distingue el estudio del sacramento del orden y el estudio de la posición espiritual que corresponde a cada uno de los sacerdotes en virtud de su cargo pastoral. De éste nos hemos ocupado en el capítulo XIX del tomo II.

del pueblo, de las cuales su función de mediador ante Dios le hace compadecerse: «puede compadecerse de los ignorantes y extraviados, por cuanto él está también rodeado de flaqueza, y a causa de ella debe por sí mismo ofrecer sacrificios por los pecados, igual que por el pueblo» (Hebr 5, 2-3; cf. 4, 15). Además, el sacerdocio levítico está anclado en lo temporal, en lo perecedero: incesantemente deben renovarse los sacrificios y, de generación en generación, los sumos sacerdotes se suceden sin dar la perfección a los hombres. La función sacerdotal, la más alta por lo que prefigura, en sí misma es menos elevada que la de los profetas. Si los sacerdotes son objeto de una vocación, como Aarón (Hebr 5, 4), los profetas lo son más.

Aunque independientes de la organización social del pueblo de Dios, los profetas aseguran en él una función necesaria y permanente, la más importante de todas: el pueblo de Dios se constituye por la fe en las promesas de Dios, en su palabra, y son los profetas quienes se la transmiten; ellos son los instrumentos privilegiados mediante los cuales la revelación se efectúa y progresa; ellos son los encargados de exhortar al pueblo a la fidelidad y descubrir el error y el pecado. Cuando el Espíritu no ha sido todavía comunicado de manera permanente y en plenitud, los profetas son especialmente los hombres del Espíritu. Dios se sirve de ellos para atraer a su pueblo que es todavía pecador y falible, aun en cuanto pueblo.

Pues el antiguo pueblo es un pueblo carnal, su culto y su ley son todavía carnales, exteriores al hombre. Pero ya los profetas hacen esperar el reino del Mesías, rey perfecto, en que la ley será interior a los corazones (Ier 31, 33-34) y el culto espiritualizado. Frente al sacerdocio levítico, el Antiguo Testamento nos presenta la imagen fugaz y misteriosa de Melquisedec, a la vez sacerdote y rey de Salem, que, al bendecir a Abraham, tronco del pueblo de las doce tribus, parece ejercer una preeminencia sobre el sacerdocio levítico, y que, por el misterio que rodea sus orígenes y su fin, prefigura de alguna manera un sacerdocio eterno: «que se interpreta primero rey de justicia, y luego también rey de Salem, es decir, rey de paz. Sin padre, sin madre, sin genealogía, sin principio de sus días ni fin de su vida, se asemeja en eso al Hijo de Dios...» (Hebr 7, 2-3).

Jesucristo, soberano sacerdote.

Jesús, Hijo de Dios, sacerdote, profeta y rey, ha sido enviado por su Padre para realizar el plan divino: salvar, beatificar y divinizar el pueblo de Dios haciéndole pasar de este mundo al Padre por su misterio pascual, su muerte y su resurrección.

Jesús es el Mesías, es decir, el Cristo, el rey ungido por Yahvé para reinar eternamente sobre la casa de Jacob (cf. Lc 1, 32-33); pero hasta su segunda venida su reino no es de este mundo (Ioh 18, 36), es espiritual y en él se entra por la fe y la caridad.

Jesús es también el profeta esperado (Deut 18, 15 y ss) o mejor, el Hijo venido después de los profetas, que no eran más que siervos (Mt 21, 33 y ss; Hebr 1, 1-2). Estos transmitían las promesas, aquél anuncia el Evangelio, es decir, la buena nueva de la realización de las promesas; por los profetas progresaba la revelación, por

Jesús se concluye, pues aquéllos comunicaban a los hombres la palabra de Dios, y éste es la palabra hecha carne. Debía ser el Hijo único del Padre quien nos revelara el secreto de la vida divina, que es trinitaria (Ioh 1, 14 y 18).

Jesús es sacerdote y mediador entre Dios y los hombres. Sea en la prefiguración misteriosa y poética de Melquisedec, o en las preparaciones imperfectas de la línea de Aarón, todas las funciones sacerdotales de la antigua alianza convergen hacia aquel al cual el Padre ha prometido solemnemente: «Tú eres sacerdote eterno según el orden de Melquisedec» (Ps 109, 4). En la entraña de este versículo del salmo es donde la epístola a los Hebreos y la tradición de la Iglesia fundan la teología del sacerdocio de Cristo: Jesús es, como Melquisedec, rey y sacerdote a la vez. Con toda verdad, Jesús es sacerdote eternamente. Su vocación se confunde con su entrada en el mundo (Hebr 10, 5 s); su unción sacerdotal, con su encarnación. Es sacerdote en cuanto hombre, y no en cuanto Dios, pues «todo sacerdote es tomado de entre los hombres» (Hebr 5, 1) y debe poder llamar a los hombres sus hermanos (2, 11) al mismo tiempo que «hijos que le dio el Señor» (2, 13). Es sacerdote en su naturaleza humana, pero su sacerdocio está fundado en la unión hipostática, vinculado a su filiación divina: «Cristo no se exaltó a sí mismo haciéndose pontífice, sino el que le dijo: "Hijo mío eres tú, hoy te engendré"» (5, 5). La unión hipostática consagra y santifica la humanidad de Cristo, y de tal manera que en todo su ser está dedicada al servicio de Dios.

De la unión de las dos naturalezas en Cristo, de la consagración de su humanidad por su persona divina, deriva su actividad sacerdotal. Cristo ha padecido como nosotros, ha sido tentado, ha sufrido (Hebr 5, 7-8), pero sin pecado: «Tal convenía que fuese nuestro pontífice, santo, inocente, inmaculado, apartado de los pecadores» (7, 26). Ya no es necesaria una sucesión de sacerdotes, y no hay más que un solo sacerdote. Ya no es necesaria una sucesión de sacrificios, y no hay sino un sacrificio único: Cristo «no necesita, como los pontífices, ofrecer cada día víctimas, primero por sus propios pecados, luego por los del pueblo, pues esto lo hizo una sola vez, ofreciéndose a sí mismo. En suma, la ley hizo pontífices a hombres débiles, pero la palabra del juramento, que sucedió a la ley, instituyó al Hijo para siempre perfecto» (7, 27-28). El sacrificio de Cristo, él solo, pero plenamente, rescata a la humanidad y la conduce a la perfección, a la consumación de la vida eterna. Cristo es sacerdote perfecto, o sea, perfecto intermediario y único mediador entre los hombres y Dios, verdadero hombre y verdadero Dios.

La obra sacerdotal de Cristo en su Iglesia.

Cristo vino a realizar el propósito divino: establecer la Iglesia y comunicarle la vida divina. En el tiempo que va desde la ascensión de Cristo hasta su segunda venida, hasta su parusia (este tiempo no es, a los ojos de Dios, sino un brevísimo preludio; cf. 1 Cor 7, 29), los enviados de Cristo, ministros de su sacerdocio, reúnen su Iglesia para la entrada en el reino. Cuando hayan acabado su tarea, tendrá

lugar el advenimiento de Cristo glorioso. Entonces, por toda la eternidad, Dios será todo en todos, y Cristo será único mediador, único doctor y único rey. Pero hasta la segunda venida de Cristo estamos todavía en el umbral de su reino, y la Jerusalén celestial no ha descendido aún del lado de Dios (Apoc 21, 2). La victoria definitiva del Salvador está lograda, pero falta explotarla, extender su fruto, que es la bienaventuranza, a todos sus miembros. Por eso hay sacramentos y, como en la antigua alianza, un gobierno y una enseñanza externos. Los sacramentos son a la vez los medios de realización del reino y su realización anticipada. Mediante ellos comunica Cristo a sus miembros el fruto del sacrificio de la cruz que Él continúa presentando a su Padre en el cielo. Por el bautismo incorpora nuevos miembros a su sacerdocio, les hace poseedores, en la fe, de las arras de la bienaventuranza y participantes de la celestial liturgia. Por otra parte, sin embargo, estos sacramentos no son más que preparaciones para la vida eterna, y su administración requiere obispos y sacerdotes, ministros de Cristo único sacerdote: Cristo es el único sacerdote; todos sus miembros participan en su sacerdocio, y, sin embargo, algunos son ministros de ese sacerdocio de una manera del todo especial. La misma triple afirmación es igualmente verdadera a propósito de los oficios real y profético de Cristo.

Es que la Iglesia, en lo que tiene de más santo, en su realidad esencial, es una ciudad que viene de arriba, que descende del lado de Dios, que es creada por los enviados de Cristo, sus apóstoles. La Iglesia es apostólica, es decir, que fluye toda ella de la misión de Cristo, del gobierno, de la enseñanza y del sacerdocio de los apóstoles. El oficio apostólico y sacerdotal no es solamente mediador entre Dios y la Iglesia; es también el instrumento de que Dios se sirve para crear su Iglesia.

2. La jerarquía apostólica en general.

El oficio de los apóstoles.

La Iglesia viene de los apóstoles, los apóstoles vienen de Cristo y Cristo viene de Dios. Cristo es el fundamento, los apóstoles también; Cristo es la luz, ellos también; Él es la verdad, ellos son los doctores de la verdad. Quien les escucha, escucha a Cristo; y rechazarlos es rechazar a Cristo mismo. La Iglesia es apostólica en todo su ser: los sacramentos, el depósito de la fe, el gobierno de la Iglesia provienen de los apóstoles.

Jesucristo es sacerdote, profeta y rey. Los apóstoles son simplemente sus enviados, ἀπόστολοι. Su función no tiene aquella independencia, aquella consistencia en sí misma que podían tener, o parecían tener, las funciones sacerdotales, proféticas y reales de la antigua alianza: los apóstoles no son más que ministros. Y la Iglesia primitiva está tan convencida de esta diferencia que rehúsa aplicar a la jerarquía apostólica los nombres que en otro tiempo correspondían al sacerdocio aarónico, en tanto que se los da, en un sentido espiritual, a los fieles en conjunto.

Los apóstoles participan en el triple oficio de Cristo: gobiernan la grey de Cristo, el pueblo espiritual de Dios; anuncian la buena nueva del reino, son sus heraldos, pero su enseñanza no nace de ellos, sino que es una pura transmisión, una *παράδοσις*; ofrecen, en fin, la eucaristía, que es el memorial de la Pascua de Cristo, el sacramento de su sacrificio, y celebran los otros misterios por los cuales opera en nosotros la virtud de ese sacrificio.

Los apóstoles comunicaron su misión a sus delegados y a quienes designaron para sucederles, pero no pudieron comunicarles el ser fundadores de la Iglesia con Cristo y por Cristo. Después de ellos, y de algunos otros autores divinamente inspirados, la revelación se acaba con el último de los apóstoles. Es la predicación apostólica, consignada en los libros del Nuevo Testamento: los sucesores de los apóstoles deben transmitir su depósito. Así también hay en la organización de la Iglesia y de su culto elementos de fundación que ni los obispos, ni siquiera el papa, pueden modificar.

La jerarquía después de los apóstoles.

El Nuevo Testamento y los escritos de la edad apostólica mencionan, al lado de los apóstoles, a los obispos (inspectores), presbíteros (ancianos) y diaconos. Los términos de obispo y de presbítero son por entonces intercambiables y designan la participación en el gobierno de una comunidad local. Estos términos, tomados de las comunidades judías contemporáneas, han debido tomar poco a poco una significación determinada, a medida que se iba precisando la estructura jerárquica original de la *Ecclesia*: las epístolas pastorales hablan ya en singular del obispo, y en plural de los presbíteros, y dan con ello un signo — que no es el único — de la evolución, ya en tiempo de San Pablo, hacia el episcopado monárquico que recogerá la sucesión de los apóstoles. Esta evolución, sin duda cumplida más o menos rápidamente según los lugares, no ha provocado en la Iglesia tensiones internas que hayan dejado vestigio.

Hasta es posible que en ciertas comunidades cristianas, en Alejandría por ejemplo, la sucesión apostólica haya correspondido por algún tiempo a un colegio de presbíteros (poseyendo cada uno una participación radical en la sucesión apostólica episcopal, pero sin poder ejercerla más que colectivamente a la hora de elegir un nuevo obispo). Pero no tenemos pruebas de que en un momento dado la sucesión de los apóstoles haya estado confiada en todas partes al colegio presbiterial. Al contrario, el conjunto de la tradición nos invita a afirmar que la distinción entre el episcopado, el presbiterado y el diaconado remonta a los apóstoles y es de institución divina (cf. CIC, can. 108, § 3, que precisa el can. 6, Ses. XXIII, del concilio de Trento; Dz 966). San Jerónimo pone entre el episcopado y el presbiterado una distinción de simple derecho eclesiástico, sacando argumento de algunos textos de San Pablo y de la sucesión episcopal de Alejandría. Su tesis no parece probada.

Estructura del sacramento.

La institución divina que distingue tres grados en el sacramento del orden, da también a esos grados relaciones de estructura, invariables a través de la gran diversidad histórica de los equilibrios de ejercicio y de los lazos sociológicos del sacerdocio: el episcopado es la plenitud del sacerdocio, «un orden en sentido estricto», es decir, en sentido sacramental; «es el todo del cual el presbiterado es parte» (Ch. Journet). El orden sacramental del presbiterado participa de la sustancia misma del sacerdocio, pero no en su plenitud: el presbítero es radicalmente *sacerdos*, pero *sacerdos secundi ordinis*. El orden sacramental del diaconado está al servicio de la plenitud del sacerdocio y secundariamente al servicio de presbíteros. Por fin, el subdiaconado y las otras órdenes inferiores constituyen sacramentales.

Según Santo Tomás, «nadie puede recibir el poder episcopal si antes no tiene el poder sacerdotal» (4 *Sent.*, d. 24, q. 3, art. 2, qa. 2, sed contra), y el episcopado no es un orden sacramental (en el mismo art., sol. 2). Un conocimiento más profundo de la tradición antigua de la Iglesia, particularmente de la tradición romana, nos obliga a renunciar a la primera de esas afirmaciones: hasta el siglo x los diáconos romanos han recibido con frecuencia directamente la ordenación episcopal. La sacramentalidad estrictamente dicha de esta ordenación está, por otra parte, implicada en su paralelismo con las ordenaciones diaconal y presbiteral, paralelismo constante «en todos los ritos en uso en la Iglesia universal, en las diversas épocas y en los distintos países», como proclama la constitución *Sacramentum Ordinis* de Pío XII (30 de noviembre de 1947).

Mas la sacramentalidad de la ordenación episcopal ¿no estará rebatida por las concesiones del poder de ordenar — el poder episcopal por excelencia — concedidas en la Edad Media a simples sacerdotes? El 1 de febrero de 1400, Bonifacio IX otorga al abad agustino de Santa Osita (diócesis de Londres) el poder de conferir a sus religiosos todas las órdenes, incluido el presbiterado; no revoca este privilegio hasta el 6 de febrero de 1403. El 16 de noviembre de 1427, Martín V concede el mismo privilegio al abad cisterciense de Alzelle (diócesis de Meissen). En fin, el 9 de abril de 1489, Inocencio VIII concede al abad de Cîteaux y a los abades de las «cuatro filiales de Cîteaux» el poder de ordenar diáconos a sus monjes, poder que fue ejercido hasta la revolución francesa.

Las tres bulas papales que acabamos de mencionar son indudablemente auténticas; por otra parte, se armonizan bien con una teoría sostenida por algunos canonistas medievales. ¿Habrá que decir que el pontífice romano no ha podido errar en una decisión práctica de esta importancia? La respuesta no se impone tan claramente hasta la constitución apostólica *Sacramentum Ordinis*, en la cual los mejores autores (Hurth) ven una decisión práctica *de facto* infalible, pero no una definición *ex cathedra*. Suponiendo que el papa puede, por un acto que no sea ni sacramental ni consagrante, dar a un simple sacerdote la facultad de ordenar otros sacerdotes, la distinción de derecho divino entre obispos y sacerdotes subsistiría:

a diferencia del obispo, el simple sacerdote tendría un poder de ordenar, esencialmente reservable en cuanto a su validez, como su poder de confirmar.

Hemos dicho que la plenitud del sacerdocio cristiano reside en el obispo. Sin poseer esta plenitud, el simple sacerdote y el diácono participan en el sacramento del orden, cada uno de manera distinta; las órdenes inferiores participan también de él, pero según un modo externo y solamente a manera de sacramental. A unas y otras se puede aplicar la noción de *todo potestativo* propuesta por San Alberto y Santo Tomás: el todo del sacramento se realiza según su plena definición en el episcopado, y de una manera participada en las otras órdenes. No obstante, el modo de participación de las diferentes órdenes en el sacramento es más diverso de lo que Santo Tomás podía conocer. Más esencialmente que una sucesión de grados, cada uno de los cuales da acceso al grado superior, las órdenes son funciones orgánicas diferenciadas en el cuerpo de la Iglesia, carismas sacramentales, y el cristiano llamado a recibir tal carisma determinado no es necesariamente apto para recibir otros.

Equilibrio de las funciones sacerdotales.

El ejercicio del sacerdocio (episcopal y sacerdotal), tan diverso espiritual y sociológicamente según los tiempos y lugares, implica por esencia una función cultural y una función de evangelización. La función cultural, o sea, la función de celebrar el culto, y más especialmente los sacramentos, presupone el poder de orden; sin este poder no podrían celebrarse más sacramentos que el bautismo y el matrimonio. La función de evangelización engloba la transmisión de la palabra de Dios, del depósito apostólico en todas sus formas, la evangelización de los no cristianos y el cuidado pastoral de los que son ya cristianos; presupone una jurisdicción o un mandato que distinguen el oficio de los sacerdotes de la irradiación evangélica que debe serles común con los seglares (bien entendido que por esta irradiación significamos *también* un cierto apostolado).

Hay que tener aquí bien presente — muchas veces se olvida — que la función cultural y la función de evangelización son absolutamente connaturales entre sí, aunque sólo la potestad de orden sea sacramental, ya que está ordenada a los sacramentos, primicias de las realidades escatológicas, y no a la preparación para éstas. El que está especializado en el ejercicio de una sola de las dos funciones no debe perder de vista el doble carácter de la obra sacerdotal del *presbyterium* de que forma parte; de lo contrario, o bien caerá en un ritualismo extraño al espíritu de la nueva alianza, o bien dejará de comprender la diferencia específica que hay entre los sacerdotes y los demás cristianos: privado de evangelización, el culto retornaría en cierto modo a la antigua ley y olvidaría que la *res* de todos los sacramentos los vincula — a cada uno según su manera — al cuerpo místico. Inversamente, la evangelización sin los sacramentos nos detendría en San Juan Bautista, no daría aún a la *Ecclésia* su constitución, que es sacramental, ni las primicias de los bienes futuros. Fe y sacramentos no deben separarse: los sacra-

mentos son los canales indispensables de la vida divina; mas para ser recibidos con fruto, reclaman toda una educación de la fe, llevada a cabo por la evangelización en sus diversas formas.

Si consideramos las funciones sacerdotales en sí mismas, la función cultural es la más importante, porque concierne a las realidades más santas, los sacramentos, y principalmente al cuerpo y a la sangre de Cristo, ya que la Iglesia está ordenada toda ella a la comunión eucarística, que la une con su Esposo. Pero la función evangelizadora es la que requiere más santidad por parte de quien la ejerce: el valor evangélico del ministro es intrínsecamente necesario a la difusión del Evangelio. En este sentido podemos decir con San JUAN CRISÓSTOMO: «La palabra... es el mayor, el más santo y el mejor de todos los sacrificios» (*Hom. cum fuerit ordinatus*, PG 48, 694). «Mi sacerdocio es predicar y anunciar (el Evangelio): tal es el sacrificio que yo ofrezco» (*In Rom.*, xv, 16; PG 60, 655).

De hecho, los obispos se han reservado muchas veces la predicción como oficio suyo propio, no comunicándolo a los sacerdotes sino excepcionalmente. Obraban así en conformidad con la palabra de San Pablo: «No me envió Cristo a bautizar, sino a evangelizar» (1 Cor 1, 17).

3. Los grados de la jerarquía apostólica.

El oficio apostólico de los obispos.

Cada obispo es en un lugar determinado, en una Iglesia local, el sucesor de los apóstoles; y aun podemos decir que es un nuevo miembro agregado por el Espíritu Santo al colegio apostólico. Entra, como Matías, en comunión con los otros apóstoles, entre los cuales la primacía y la suprema autoridad pertenecen a Pedro.

A los obispos es confiada la plenitud de las funciones de los apóstoles, salvo en lo que es propio de ellos en cuanto fundadores. Su oficio es sacramental, doctoral y pastoral. En la época de los padres, el obispo es el *sacerdos* de tal Iglesia determinada; él celebra habitualmente toda la liturgia, la eucaristía dominical; preside las *synaxis* de oración; incorpora a Cristo en el misterio pascual por el bautismo y la confirmación, cuyo coronamiento es la eucaristía; él reconcilia a los penitentes, impone las manos a los sacerdotes y diáconos, consagra el óleo de los enfermos.

El obispo es también el doctor y el predicador. La sucesión apostólica en una Iglesia debe implicar necesariamente la continuidad de la enseñanza ortodoxa en una misma cátedra de verdad.

El obispo, en fin es el jefe espiritual del pueblo, de la *grey* cuya custodia, cuya inspección (*ἐπισκοπή*) bajo el primado de Pedro le ha encomendado Cristo.

Hemos visto ya que las funciones de evangelización no son en la Iglesia esencialmente diferentes de lo que eran en la antigua alianza. La función cultural, en cambio, tiene por objeto la comunicación de los bienes escatológicos en los sacramentos: por consiguiente, ella misma debe ser conferida por un sacramento, que llamamos ordenación. El cristiano ordenado obispo o sacerdote está

marcado en su alma con un poder espiritual inamisible, o carácter de Cristo, que le permite celebrar los sacramentos y hace de él el sacramento viviente de Cristo-sacerdote en su celebración.

El ordenado no puede perder su carácter sacramental. Los sacramentos que administra no dependen de su valor moral, ni siquiera de su fe, sino solamente de su intención de hacer lo que hace la Iglesia. Si exceptuamos el caso de la penitencia, en el cual interviene necesariamente la jurisdicción del obispo, el sacerdote no puede perder el poder de administrarlos, si bien en ciertas circunstancias tal administración se hace ilícita.

El obispo recibe también por su ordenación un carisma de enseñanza; pero este carisma es admisible y exige de quien lo recibe un compromiso espiritual mucho mayor. Por él, el obispo viene a ser, en la comunión de todos los sucesores de los apóstoles y singularmente del sucesor de Pedro, custodio del depósito, doctor de la fe y predicador de su Iglesia. Pero al mismo tiempo tiene la obligación de ser fiel a su fe y de estar unido a la comunión de la Iglesia universal.

El obispo de Roma, sucesor de Pedro, recibía en otro tiempo por su ordenación episcopal, y recibe ahora por su ordenación papal, un carisma inamisible que hace de él el criterio de la ortodoxia y de la comunión y le hace infalible cuando habla *ex cathedra*, en un juicio que se quiere sea definitivo, acerca de la fe de la Iglesia.

Desde el momento en que es designado para gobernar una Iglesia, aunque no haya recibido todavía la ordenación episcopal, el obispo tiene jurisdicción sobre ella, o sea, tiene el poder de dirigir espiritualmente al pueblo cristiano hacia la vida eterna. Es éste un poder espiritual, por consiguiente de un orden completamente distinto de todo poder de gobierno temporal, y, sin embargo, menos alejado de un poder temporal que los otros poderes del obispo. Un simple clérigo podría ejercerlo.

El presbyterium.

Desde la edad apostólica, cada iglesia local incluye un *presbyterium* y varios diáconos. El *presbyterium* (consejo de ancianos) colabora con el obispo en el gobierno de la Iglesia. Al principio, las funciones de cada sacerdote en particular parecen poco amplias, pues la comunidad cristiana es pequeña y exclusivamente urbana; mas, poco a poco, los presbíteros reciben el ejercicio de las funciones litúrgicas regulares y el encargo de predicar. A fines del siglo IV disfrutaban de casi todos los poderes litúrgicos del obispo, salvo los de consagrar los santos óleos y ordenar sacerdotes.

Se conserva, no obstante, la idea de que el oficio presbiteral es más bien comunitario que personal. Tanto en griego como en latín, la palabra misma, *πρεσβύτεριον*, *presbyterium*, designa a la vez la reunión de los sacerdotes en torno al obispo, y el oficio de cada uno de ellos.

El oficio del *presbyterium* es esencialmente un oficio participado. Recogiendo una figura bíblica invocada en el siglo tercero por las oraciones de la ordenación, podemos decir que así como Dios

había comunicado a los setenta ancianos el espíritu de Moisés para hacerles tomar parte en el gobierno del pueblo de Israel, así también comunica a los sacerdotes el Espíritu Santo ya donado al obispo, para asociarles a su oficio (cf. Num 11). Éstos son sacerdotes de segundo rango, *sacerdotes secundi ordinis* (4 Reg 23, 4): esta idea inspira todo el prefacio de la ordenación de sacerdotes.

Lo mismo que el oficio pleno del obispo se apoya en un carácter sacramental, el oficio participado de los sacerdotes de segundo orden reposa sobre un carácter recibido en la ordenación. En virtud de su carácter, pueden celebrar la eucaristía, bautizar, ungir a los enfermos, absolver a los penitentes supuesta la jurisdicción; en casos extraordinarios pueden confirmar, consagrar los santos óleos y conferir las órdenes inferiores al diaconado. Pero, a diferencia del poder de consagrar la eucaristía, que de suyo no es reservable, el poder presbiteral de confirmar es de por sí extraordinario y reservable en cuanto a su validez.

Los diáconos.

Vimos ya que el sacerdote posee el oficio apostólico, aunque de manera limitada. También tiene realmente el sacerdocio del obispo, aunque no en toda su plenitud. No ocurre así con el diácono, el subdiácono y los que han recibido las órdenes menores: no poseen el sacerdocio, sino que son sus auxiliares y colaboradores. Sin embargo, el diácono participa en cierta medida del oficio apostólico de la predicación, al menos por la proclamación litúrgica del Evangelio; los otros ejemplos de predicación diaconal son raros en la historia de la Iglesia. Esta atribución de los diáconos parece apoyarse en la identificación de los siete instituidos por los apóstoles (Act 6, 1-6) con los diáconos que nos son conocidos por San Pablo; esta identificación es tradicional.

El diaconado forma parte del sacramento del orden, es de origen apostólico y de institución divina: toda la tradición lo ha asociado al episcopado y al presbiterado y lo ha considerado objeto de una consagración por el mismo título exactamente que ellos. En conformidad con el equilibrio esencial del sacramento, la función de los diáconos se ejerce conjuntamente en la asamblea litúrgica y en el ámbito temporal de la Iglesia. En la asamblea litúrgica deben asistir al celebrante y dirigir la oración de la comunidad reunida. El obispo de la Iglesia primitiva no podía ni siquiera celebrar sacramento alguno sin el ministerio de un diácono (esta ley existe todavía en oriente); en la Iglesia latina, los diáconos prácticamente han desaparecido de las parroquias hacia finales de la Edad Media. En su papel ceremonial, el diácono ha sido en parte suplantado por un maestro de ceremonias, en tanto que los fieles se han visto abandonados a su propia iniciativa. Sólo la pastoral litúrgica reciente ha descubierto de nuevo la importancia litúrgica de las indicaciones del diácono.

Asistentes directos del obispo en la liturgia, los antiguos diáconos (en Roma el archidiácono) lo eran también en la administración de los bienes temporales de la Iglesia y en las obras de caridad: «el diácono es el oído del obispo, su ojo, su boca, su corazón y su

alma» (*Constituciones apostólicas*, II, 44). Tales oficios no son propiamente sacerdotales, ni tampoco seglares; tal vez justificarían una restauración efectiva del diaconado.

Las órdenes inferiores al diaconado.

El subdiaconado y las órdenes menores no son órdenes sacramentales. Pero esas bendiciones de la Iglesia procuran eficazmente la gracia actual y preparan para recibir el sacramento del orden. En esto, su papel es teológicamente comparable al de los exorcismos preparatorios al bautismo; pero su propia razón de ser es ayudar al diácono a dar su estructura viviente a la asamblea litúrgica. Como es normal, esta estructura se diversifica a medida que la asamblea va haciéndose más numerosa. El número y la importancia de estas órdenes han variado: en oriente nunca se ha conocido el acolitado, desdoblamiento romano del subdiaconado. En la misma Roma, ostiarios y exorcistas desaparecieron pronto. Fueron restaurados en la Galia — de manera, por lo demás, puramente arqueológica — cuando se adoptaron los libros litúrgicos romanos sin saber siempre exactamente a qué correspondían en la práctica litúrgica real.

La colación de las órdenes menores no incluía primitivamente ninguna oración, sino solamente la entrega del instrumento propio de la orden, como para las funciones profanas. Poco a poco, la entrada en función fue haciéndose verdaderamente litúrgica, sobre todo para el subdiaconado, del cual la Iglesia latina hizo en el siglo XII una verdadera consagración al servicio del altar, una «orden mayor» que implicaba la obligación de la castidad.

El concilio de Trento quiso restablecer las órdenes menores; este deseo ha sido nuevamente formulado más tarde, sin ningún resultado.

4. El sacramento de la ordenación.

La vocación.

Cada cristiano, cada hombre, recibe una llamada de Dios que quiere conducirlo a la vida eterna por cierto camino, por cierto estado de vida, haciéndole desempeñar una determinada función entre sus hermanos. Pero algunos en especial oyen una llamada semejante a la que Jesús dirigió a Pedro, a Andrés y a los otros apóstoles: «Venid en pos de mí y os haré pescadores de hombres» (Mt 4, 19). La vocación, indica Santo Tomás comentando este pasaje del Evangelio, es doble. Tiene un aspecto externo: Jesús diciendo a Pedro que le siga, el obispo llamando a un joven para ordenarle. Por su aspecto interno, es un instinto espiritual con que Dios mueve nuestro corazón, lo orienta hacia Él, hacia un ideal sacerdotal; es el contenido de nuestra predestinación misma: eternamente Dios nos ve, nos ama y nos llama como miembros de Cristo y sacerdotes de Cristo. No tenemos dos predestinaciones distintas.

Cuando Jesús llamó a sus apóstoles exteriormente, les llamó

también interiormente. Cuando el obispo llama exteriormente, debe hacerlo después de haber discernido los signos de una llamada interior de Cristo (can. 1353) y haber cultivado el germen de esta vocación. Pueden distinguirse cuatro signos de la vocación interior: atractivo, intención recta, vida pura y aptitudes. El atractivo y la intención recta son las dos caras de un mismo dinamismo: Dios atrae a uno a su servicio (atractivo) y éste desea hacerse sacerdote con una intención recta, o sea, con una intención no motivada principalmente por razones no sobrenaturales: por ejemplo, querer llegar a sacerdote por deseo de promoción social, hacerse misionero por el gusto de la aventura. El deseo, el atractivo del sacerdocio reside esencialmente en la voluntad; puede reflejarse y puede no reflejarse en la sensibilidad. En fin, es posible en último término que el objeto del atractivo sea el servicio de Dios en general, o incluso solamente la vida religiosa como distinta del sacerdocio y considerada por el que ha sido llamado como incompatible con el sacerdocio: algunos de los más sobresalientes obispos de la Iglesia primitiva, San Martín, San Agustín, San Gregorio Magno, fueron ordenados a pesar suyo, pero eran todos monjes, y no se concebiría que un fiel fuera sometido, por la llamada de la Iglesia al sacerdocio, a todas las obligaciones semimonásticas que éste entraña actualmente.

Las aptitudes del ordenando y su preparación.

Todo bautizado de sexo masculino puede válidamente ser ordenado sacerdote, pero la Iglesia ha fijado para las ordenaciones cierto número de requisitos destinados a asegurar la dignidad y la eficacia del oficio sacerdotal (cánones 974 y siguientes); entre ellos, varios están en relación con las prescripciones del apóstol San Pablo a Timoteo y Tito (1 Tim 3; Tit 1), y de ahí el nombre de *regula apostolica* que en la Edad Media llevaban, y el de *irregularidades* impuesto a los defectos que se oponen a ellas. Las órdenes inferiores son una preparación natural para las funciones sacerdotales. La disciplina actual de la Iglesia exige recorrerlas todas sucesivamente, lo cual no deja de ser un poco artificial; de todos modos, una ordenación *per saltum*, es decir, saltando un grado de la jerarquía, sería igualmente válida, aun tratándose de la ordenación episcopal de un diácono directamente. La ley de los intersticios entre las ordenaciones menores, desconocida en la Edad Media, fue establecida por el concilio de Trento. Desgraciadamente, en la Iglesia latina, las órdenes inferiores al presbiterado no existen ya prácticamente más que en los seminarios; con ello sufren la formación litúrgica y la evangelización.

El rito de la ordenación.

En la ordenación del obispo, del sacerdote y del diácono podemos distinguir dos partes: la elección del ordenando y su consagración. La selección del elegido y su examen son sólo expresión litúrgica de actos que en realidad han tenido lugar anteriormente y fuera de la liturgia; pero la consulta ritual de la comunidad indica de un

modo conmovedor que el ordenando habrá de ejercer su ministerio en el seno y al servicio de esa misma comunidad.

La comunidad no permanece inactiva en la ordenación propiamente dicha. Como en toda celebración, los diferentes miembros del cuerpo tienen su forma propia de participación activa, su papel orgánico distinto del de la cabeza. En la ordenación de sacerdotes según el rito romano, una vez que el obispo consagrante y el colegio sacerdotal han impuesto las manos a los ordenandos, el obispo invita a toda la Iglesia a pedir a Dios la consagración de sus futuros sacerdotes: *Oremus, fratres carissimi, Deum Patrem omnipotentem...* Después que el clero y el pueblo han orado en silencio, el obispo concluye en voz alta la oración de todos. Y luego, extendiendo de nuevo las manos, ofrece a Dios una solemne acción de gracias por la jerarquía que ha instituido en su pueblo: es el prefacio consagrante, la forma del sacramento, que expresa el sentido de la primera imposición de las manos por el obispo, la cual constituye la materia. Algunos elementos del prefacio romano se encuentran de manera casi constante en todas las liturgias: la prefiguración de los sacerdotes por los ancianos colaboradores de Moisés; evocación bastante breve de las funciones que han de ejercer; petición del Espíritu Santo para el ordenando; súplica por las virtudes que éste debe poseer. En general, la forma litúrgica habla más de la gracia santificante de la ordenación que del poder espiritual que confiere; este poder será puesto de relieve por los ritos subsiguientes.

En el punto culminante del prefacio, el obispo invoca sobre el ordenando al Espíritu Santo para que haga de él un sacerdote: *Da, quaesumus, omnipotens Pater, in hunc famulum tuum presbyterii dignitatem, innova in visceribus eius Spiritum sanctitatis, ut acceptum a te, Deus, secundi meriti munus obtineat censuramque morum exemplo suae conversationis insinuet.* «Padre omnipotente, conceded a vuestro siervo la dignidad de los sacerdotes, renovad en su corazón el Espíritu Santo, para que pueda llevar dignamente este segundo cargo recibido de vos, y enseñar la reforma de costumbres con el ejemplo de su vida.» Según la constitución apostólica *Sacramentum Ordinis* (1947), esta frase esencial se requiere para que la ordenación sea válida, pero sería un error disociarla del resto del prefacio hasta el extremo de no ver en éste más que una especie de engarce para dar relieve a una piedra preciosa.

Al prefacio consagrante han venido añadiéndose, a partir de la época carolingia, otros varios ritos: imposición de los ornamentos sagrados, unción de manos, entrega del cáliz y la patena; al sobrio simbolismo de la imposición de las manos se añade, pues, otro mucho más expresivo: en presencia de todos, el obispo reviste y prepara al nuevo sacerdote para la misa, hace de él el hombre de la misa.

Las ordenaciones episcopal y diaconal tienen una estructura análoga. En la ordenación episcopal, en el momento de la imposición de las manos se impone también sobre la cabeza del electo el evangelario: el libro de la palabra de Dios es como asociado a la mano del consagrante para comunicar al electo la virtud divina y la gracia de la predicación apostólica. A este simbolismo original

se ha añadido otro: con el Espíritu Santo, el obispo recibe el Evangelio que habrá de vivir y predicar; la predicación apostólica no es en primer lugar una cosa escrita, sino una realidad viviente confiada a los sucesores de los apóstoles, que han recibido el Espíritu Santo para eso. Nadie puede leer el Evangelio si está separado del Espíritu Santo.

Hemos visto que la imposición de las manos es actualmente el único gesto indispensable de la ordenación; siempre ha formado parte de ésta. Sin embargo, los teólogos se han preguntado si la Iglesia tiene poder para suprimirlo y sustituirlo con otra «materia». Es muy dudoso, porque la imposición de las manos, practicada ya por los apóstoles, aparece siempre en la Biblia como el rito por el cual se transmite todo poder espiritual; evoca también la intervención del poder divino, de la mano de Yahvé. Nada prueba tampoco que la Iglesia latina haya integrado nunca otros gestos complementarios en la «materia» del sacramento.

El efecto de la ordenación.

La ordenación produce dos efectos en quien la recibe: en primer lugar, imprime en su alma un poder espiritual inamisible, el carácter sacramental del orden; y en segundo lugar, le comunica la gracia sacramental, es decir, un aumento de gracia santificante que debe hacer del ordenado un digno ministro de los sacramentos y un buen servidor del Evangelio. Las oraciones de la ordenación, como ya vimos, acaso cargan más el acento sobre la gracia sacramental que sobre el poder del orden; estas oraciones se extienden ampliamente en torno a los matices propios que esa gracia debe tomar según el orden que se confiere.

REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS

La primera observación que debemos hacer, se refiere también aquí al vocabulario. Nuestra palabra *sacerdote* traduce, en efecto, dos términos diferentes del griego del Nuevo Testamento: *ἐρεβς* y *πρεβύτερος*, y dos vocablos del latín de la Vulgata: *sacerdos* y *presbyter*. Hay que explicar esto, y esta explicación será pródiga en enseñanzas.

Πρεβύτερος significa originariamente *anciano*. El presbítero era el anciano de la comunidad al cual los primeros apóstoles habían confiado los poderes. El término *πρεβύτερος*, para designar los nuevos jefes de comunidades y los ministros del culto, es característico del Nuevo Testamento, en tanto que el término *ἐρεβς* designaba tradicionalmente los hombres investidos de un poder sacerdotal, tanto en el judaísmo como en el paganismo. Cuando la confusión sea posible, traduciremos por un lado *ἐρεβς* y *sacerdos* por «hombre sacerdotal», y por otro *πρεβύτερος* y *presbyter* por «presbítero».

Digamos, pues, por una parte, que en la Iglesia *uno solo* es «hombre sacerdotal»: Cristo; o que por el bautismo *todos* los cristianos, puesto que son miembros de Cristo, forman ese «hombre sacerdotal» y, por otra parte, que *solamente algunos* son «presbíteros». Veamos qué significa todo esto.

Los apóstoles y los padres de la primitiva Iglesia tuvieron un conocimiento muy agudo de las prerrogativas de Cristo y de la originalidad de la religión

cristiana. La Iglesia es para ellos «en su fondo, una realidad celeste hecha totalmente por un don de lo alto y relativa a las cosas de lo alto» (Y. CONGAR, *Remarques critiques sur un «essai de théologie sur le sacerdoce catholique»* del padre LONG-HASSELMANS, RSR, abril [1951] 187-199 y julio [1951] 270-304; julio, 299), y Jesucristo es nuestro único mediador. Según la Epístola a los Hebreos, escrita toda ella para mostrar la superioridad de la nueva alianza sobre la antigua, nosotros no tenemos más que un «hombre sacerdotal», mientras que los «hombres sacerdotales» de la antigua alianza forman una larga serie (7, 23). En suma, «la ley hizo *hombres sacerdotales* a hombres débiles, pero la palabra del juramento, que sucedió a la ley, instituyó al Hijo para siempre perfecto» (7, 28). Jesucristo ungido del Espíritu Santo, es nuestro único Salvador, nuestro único mediador, nuestro único «hombre sacerdotal».

Había que expresar en lenguaje exacto estas prerrogativas de nuestra religión. Hemos visto ya, a propósito de la misa, que los primeros cristianos decían no tener altar (cf. p. 464. Véase también Y. CONGAR, *Remarques critiques*, l. c. julio [1951] 298) o no tener muchos sacrificios o varias hostias: también dijeron que no tenían templos, sino solamente lugares de reunión o de convocación (la palabra *ecclesia* significa convocación, o asamblea, antes que el lugar donde ésta se reúne); tuvieron, en fin, cuidado de no designar nunca los ministros de la Iglesia con los términos *ιερεὺς* o *ἀρχιερεὺς*, que en la Escritura señalan a los «hombres sacerdotales». Nuevos términos, tomados del lenguaje profano, van a designarlos: *ἐπίσκοπος*, que significa vigilante (Act 20, 28; Phil 1, 1; 1 Tim 3, 2; Tit 1, 7); *πρεσβύτερος*, que significa anciano o de edad mayor (Act 11, 30; 14, 22; 15, 2; 1 Tim 5, 17; Tit 1, 5; Iac 5, 14; 1 Petr 5, 1 y 5); 2 Ioh 1; 3 Ioh 1); *ἡγούμενος*, que significa jefe (Act 15, 22; Hebr 13, 7, 17 y 24), *προεστώς*, que significa presidente (1 Thes 5, 12; 1 Tim 5, 17).

Había también que expresar estas prerrogativas en el rito. La *unción*, que era el rito sagrado que constituía los sacerdotes en la antigua alianza, es dada solamente en el bautismo. La Iglesia «ungía» a los bautizados, pero no a sus «presbíteros» o a sus «obispos», a los cuales «ordenaba» por una imposición de manos. Sabemos que el uso del óleo santo en las ordenaciones comienza en Bretaña y Galia hacia el siglo VI (cf. la tesis citada de Long-Hasselmanns, y las notas críticas del padre Congar). Todavía hoy, la consagración del santo crisma en el día de jueves santo no hace mención alguna de este empleo, fuera de las unciones de los neófitos. En cuanto al vestido blanco, que es el vestido sacerdotal «entre los judíos, los egipcios, los germanos, los griegos, los romanos, etc.» (LONG-HASSELMANS, o. c., julio [1951] 272), es también impuesto a los bautizados, según DURAND DE MENDE, en señal de su sacerdocio (cf. *Rationale*, VI, 83), pero no vemos que sea impuesto primitivamente a los «presbíteros», que, al contrario, no tienen ninguna vestidura distinta ni en la calle ni en la función litúrgica.

Estas observaciones sobre el vocabulario y sobre los ritos significan dos cosas muy importantes, una de las cuales es general, y la otra, particular.

Por un lado, nuestra «religión» es esencialmente sacramental. La «realidad» de nuestra ofrenda está ante todo en el cielo, y así también la «realidad» de lo que ofrecemos; la «realidad» de nuestro altar está en el cielo; la «realidad» de nuestro sacerdocio está en el cielo. La Iglesia no ofrece aquí en la tierra más que el sacramento del sacrificio de Cristo; no posee más que el sacramento de la hostia que se ofreció en el Calvario y que muestra continuamente al Padre los estigmas de su sacrificio; no construye altares sino para simbolizar ese «altar sublime» que está en el corazón de Cristo y que es espiritual, así como la ofrenda misma es principalmente espiritual; sólo entra en participación del sacerdocio de Cristo —por la vía del bautismo o por la vía de la ordenación— sacramentalmente. La «realidad» está más allá de lo que

nosotros vemos y tocamos. Aunque sean espiritualmente eficaces, lo que nosotros vemos y tocamos no son más que *signos*. La «realidad» es espiritual y, en parte, escatológica. Debemos siempre ver «bajo las especies múltiples de los panes eucarísticos, la víctima única; bajo las especies de mesas, el altar sublime; bajo las especies de ministros, el sacerdote eterno; en los gestos repetidos de ofrenda, el sacrificio único» (LONG-HASSELMANS, o. c. abril [1951] 199).

Por otro lado, en lo que particularmente se refiere al sacerdocio, el presbiterado no es la única manera de participar en el sacerdocio de Cristo. Hay dos vías para participar en él: el bautismo y la ordenación. La primera confiere al cristiano su *dignidad* personal y su carácter de miembro eterno de Cristo; la segunda encomienda al bautizado una *función*. Como escribe el padre Congar (criticando, por lo demás, la tesis, forzada, del padre Long-Hasselmanns), hay algo profundamente verdadero en la posición del padre Long; la dignidad, en cuanto personal, es común a todos; es conferida por el bautismo, que nos hace miembros de Cristo, y por la unción, que significa nuestro carácter sacerdotal. Mas el cuerpo del cual somos miembros es un cuerpo organizado, donde diversos miembros son constituidos, por un acto sagrado de la Iglesia, en diferentes oficios o cargos, con vistas a distintas funciones. La función se llamará *λειτουργία*, *munus* (y también *officium*), el oficio o cargo se llamará *τάξις*, *ordo*, *honor* (y *officium* igualmente) (*Remarques critiques*, l. c. julio [1951] 201). Pero el padre Congar advierte (p. 203) que este aspecto del sacerdocio función y servicio de una comunidad ha sido «excesivamente oscurecido por la idea del sacerdocio dignidad personal, adherido al individuo consagrado». El mérito del padre Long-Hasselmanns es haberle devuelto su importancia. El «sacerdocio» de que habla aquí el padre Congar — sacerdocio en el sentido en que solamente algunos lo poseen en la Iglesia, y que nosotros hemos llamado «presbiterado» — es esencialmente una función en el cuerpo de la Iglesia, y no un estado interior que confiere una dignidad personal especial. Excluyendo a la Santísima Virgen del «orden sacerdotal» (i. e., del orden presbiteral), la Iglesia jamás ha entendido quitarle absolutamente nada de su perfección interior y espiritual. La teología de la Santísima Virgen siempre ha servido mucho a la teología del «presbiterado», porque le ha enseñado que el sacerdocio del «sacerdote» cristiano no podía ser otra cosa que una función en la Iglesia (cf. LAURENTIN, *Marie, L'Eglise et le sacerdoce*, tomo I, París 1953, p. 122-128). Por lo demás, tenemos la prueba de ello en la manera en que la Iglesia primitiva concibe lo que nosotros llamamos hoy «vocaciones sacerdotales». La Iglesia confía la carga del presbiterado, o del episcopado, a quien le parece más capaz y más del agrado de la comunidad. «Pedro, Pablo, Santiago, evangelizada una ciudad, reunidos algunos fieles, los congregan antes de partir, consultan a la asamblea, ayunan y oran, eligen el hombre más respetado y le imponen las manos. Ese hombre no ha pensado jamás en ello, nadie le interroga acerca de su voluntad. La Iglesia tiene necesidad de un órgano sacerdotal: ese hombre tiene aptitudes para serlo, la Iglesia le llama, el sacramento le ordena para esa función; cf. Act 14, 22; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Quis dives salvetur*, 42, 2, PG 9, 648; Cipriano, elegido sacerdote a pesar suyo, y después obispo, se oculta; su casa es cercada» (LONG-HASSELMANS, o. c., julio [1951] 279). Estas designaciones que hoy nosotros llamaríamos «vocaciones forzadas», son corrientes en los primeros siglos de la Iglesia: Ambrosio es elegido obispo de Milán contra su voluntad cuando era solamente catecúmeno y no estaba todavía bautizado; Germán, casado, es elegido obispo de Auxerre, y lo mismo Hilario, obispo de Poitiers; Agustín, monje, es arrancado a su soledad para ser sacerdote; Gregorio de Nacianzo, Martín, Paulino, Gregorio Magno, Remigio «raptado más bien que elegido», según dice el Breviario, Nicolás de Myra, etc., son instituidos de la misma manera. Aunque San Pablo haya declarado que es «bueno desear el episcopado», jamás vemos que uno llegue al presbiterado a petición propia.

El caso del obispo Sinesio de Cirene (siglo v), aunque raro, es bien significativo. Sinesio es filósofo y no ama otra cosa que la filosofía; está casado y no ha recibido el bautismo; es pagano todavía. Pero ha defendido valientemente su ciudad contra el invasor bárbaro, y es el «hombre de confianza» de todos. Por eso Teófilo, patriarca de Alejandría, piensa en él para la sede de Cirene cuando ésta queda vacante. Sinesio se defiende cuanto puede, pero tiene que acabar cediendo, y su aceptación «pareció a los obispos de oriente un beneficio tan grande para los cristianos, que se tuvieron en consideración todos sus escrúpulos y se le permitió conservar su mujer y sus hijos» (M. VILLEMMAIN, citado por M. MEUNIER, *Prolégomènes a los Hymnes de Synésius de Cyrène*, Éd. du Bateau ivre, Paris 1947, p. 59).

La práctica del «nombramiento» de los futuros sacerdotes se hace en los monasterios, como fuera de ellos, según las necesidades de la comunidad. SAN BENITO precisa que es el abad quien escoge entre sus monjes al que juzga digno de esta función (*Regla*, c. 62). Mas, al principio, la clericatura sólo inspira repugnancia a los monjes, cuya vocación es la soledad y el retiro, y que no saben qué inventar para huir de los obispos. Casiano, eco de esta tradición, denuncia «un peligro igual en frecuentar el trato con mujeres que con obispos; uno y otro tienen idéntico efecto deplorable: arrancar al monje del silencio de su celda y de la pureza de su contemplación, el primero con inútiles coloquios so color de dirección, el segundo exponiéndole a la tentación de hacerse promover a las órdenes» (dom WINANDY, *Les moines et le sacerdoce*, «La Vie spirituelle», enero [1949] 25).

Parece que, al menos en la Iglesia latina, no queda mucho de esta manera de concebir la promoción a las órdenes. Sin embargo, algunos ritos permanecen todavía. Entre los dominicos, por ejemplo, el provincial designa los hermanos que deben ser ordenados y les impone precepto formal de acercarse a recibir las órdenes. Pero casi no es más que un puro rito, ya que la «vocación» y el total consentimiento del sujeto han sido probados con anterioridad. Entre los cistercienses, en cambio, el abad llama a recibir las órdenes a quien él quiere y cuando quiere.

No obstante, si bien ha habido evolución, persiste una diferencia capital entre el presbiterado y el estado religioso. Éste es un llamamiento interior del Espíritu Santo a seguir los «consejos» del Señor para una vida perfecta: vender los propios bienes, desprenderse de todo, no tomar esposa, seguir al Señor hasta donde a Él le plazca llevar, por la vía de la obediencia, a su discípulo. Es un llamamiento interior y personal que los ministros de la Iglesia pueden reconocer, pero que ninguno de ellos puede dar. Mientras que el presbiterado es un cargo social (eclesial) que la jerarquía debe transmitir, ya que es una necesidad de la Iglesia y puede transmitirse del modo que juzgue más conveniente.

Es claro que, al hablar así, distinguimos formalmente presbiterado y celibato. Es un hecho que el celibato está ligado en la Iglesia latina al presbiterado y aun al subdiaconado. Pero nunca lo ha estado en la Iglesia de oriente, católica u ortodoxa. La costumbre latina significa solamente que esta Iglesia, legítimamente solicita por el buen cumplimiento de las funciones presbiterales, ha ligado al presbiterado un elemento esencial de la vida religiosa. En todo tiempo, al menos en occidente, hemos visto, en efecto, que los reformadores del clero han predicado a los sacerdotes los consejos evangélicos. Muchos obispos han dado ejemplo de ello y han instaurado entre sus sacerdotes la vida común en la pobreza y la vida regular. Los claustros que todavía rodean algunas catedrales dan testimonio de esta manera de vivir en la Edad Media. Pero esta costumbre, de la cual se podría encontrar un ejemplo en los tiempos apostólicos, es anterior a la Edad Media (cf. *Moines et chanoines*, «La vie spirituelle», enero [1949] 50-69) y siempre hubo santos apóstoles que predicaron su espíritu. Parece que faltó poco, en el siglo ix, y aun en el xi, para que la vida regular

integral, como la querían algunos reformadores, fuera impuesta a todo el clero. Sin embargo, aun cuando solamente se impuso, como hoy, el celibato, fue un elemento de la vida religiosa el que se impuso, y esto significa que la «vocación sacerdotal» entraña igualmente en la Iglesia latina un llamamiento especial del Espíritu Santo que el obispo controla, sí, pero no impone.

Independientemente de que el sacerdote guarde el celibato o se case, lo cierto es que el presbiterado es ante todo una función, mientras que el sacerdocio del bautizado es un estado interior y espiritual (sobre este tema, cf. Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, éd. du Cerf, París 1953, cap. IV, *Les laïcs et la fonction sacerdotale de l'Eglise*, y J. LÉCUYER, *Essai sur le sacerdoce des fidèles chez les Pères*, «La Maison-Dieu», n. 27, p. 7-50). Esto no quiere decir que el «presbiterado» no lleve consigo una gracia interior destinada a ayudar al sacerdote en el cumplimiento de su cargo; pero la función es lo primero. El poder espiritual que ella supone necesariamente, y la gracia que armoniza a quien está dotado de este poder con lo que hace, y lo que hace con lo que él es, se definen por orden a su función. La «vocación» de sacerdote es cuestión de aptitudes para una determinada función, y no solamente deseo de santidad y llamamiento del Espíritu Santo a la perfección evangélica.

¿Quién da la función y el poder al sacerdote?

Si el «presbiterado» es una función, hay dos maneras de concebir el poder que supone con relación al sacerdocio del bautizado: sostienen algunos que el poder del «presbítero» está incluido en el sacerdocio del bautizado y es como una emanación particular del mismo; según otra concepción, por el contrario, el poder del «presbítero» y el poder sacerdotal del bautizado son dos participaciones *diferentes* del sacerdocio de Cristo. Según la primera concepción, la comunidad eclesial poseería en sí misma y por sí misma los poderes de «orden» y delegaría en su seno a determinados hombres para las funciones necesarias al cuerpo eclesial. Dado que, según esta concepción, el poder del «presbítero» no contiene nada más que el sacerdocio del bautizado, el nombramiento de los «presbíteros» les daría una nueva función, pero no les conferiría ningún nuevo poder. Nadie ignora que tal es la concepción protestante. Por el contrario, según la otra concepción —la católica—, el «presbítero» no recibe en modo alguno sus poderes de la comunidad; los recibe de Cristo mediante los apóstoles y sus sucesores. «La concepción protestante ve al Cristo celeste o pneumático formándose directamente su cuerpo, y a éste dándose los órganos del ministerio sobre la base de una igualdad absoluta de todos los fieles en cuanto a la cualidad sacerdotal. La concepción católica ve al Cristo histórico instituyendo un ministerio apostólico encargado de celebrar los sacramentos visibles de sus *acta et passa in carne*, de su «pascua», y al cuerpo constituyéndose de esta manera, uniéndose a su cabeza celeste, ya que toda la obra de la Iglesia, y del ministerio apostólico en ella, consiste en hacer producir su fruto a la pascua operada por Cristo en su carne» (Y. CONGAR, *Remarques critiques*, I. c. julio [1951] 295). Dicho de otra manera: nosotros no recibimos comunicación del Cristo celeste sino en los sacramentos de la encarnación de Cristo. Mientras estamos en el período de las figuras y de los signos, de los *sacramenta*, mientras no tenemos todavía la plenitud de la «realidad» que estos *sacramenta* nos proporcionan poco a poco, «hay dos líneas de participación en Cristo-sacerdote que no se yuxtaponen, puesto que estamos *in via*: la participación en la realidad de la vida eterna de Cristo-sacerdote y la participación en su sacerdocio como causa y sacramento de la gracia. A la primera se vincula el sacerdocio espiritual-real de los miembros de Cristo, aquel según el cual «todos son sacerdotes»; a la segunda va vinculado el sacerdocio ministerial-sacramental del orden, según el cual sólo «algunos son sacerdotes». Una y otra son líneas diferentes de participación en Cristo, según

las cuales nos configuramos con Él, o en el fondo de nuestra vida personal, como amigos, o solamente como causas y asociados a su obra» (Y. CONGAR, *Remarques critiques*, l. c. julio [1951] 294). Los ministerios jerárquicos —o más exactamente, la función pastoral del episcopado— son órganos que Cristo ha instituido antes que el cuerpo para hacer éste: «No son órganos que el cuerpo, ya vivo y animado por el Espíritu Santo, se da a sí mismo» (idem).

La teología del sacerdocio se apoya en dos lugares distintos según trate del sacerdocio espiritual-real de los bautizados, o del sacerdocio ministerial-sacramental de los sacerdotes. La epístola a los Hebreos es el «lugar» fundamental de la primera, en tanto que los fundamentos de la segunda hay que buscarlos principalmente en los evangelios y en los Hechos. Como advierte MASURE, «a pesar de una tradición oratoria, por lo demás respetable, no es en la epístola a los Hebreos donde hay que buscar la definición de este sacerdocio católico, individual y personal, cuyo origen y esencia tratamos de descubrir» (*Sacerdoce*, «Masses ouvrières», mayo [1953] 19-20).

En resumen, si bien es verdad que el bautizado participa realmente del poder sacerdotal de Cristo y de su Iglesia, y que el conjunto de todos los cristianos forma «un sacerdocio real» (1 Petr 2, 9), el «presbítero», es decir, aquel que nosotros llamamos sencillamente «sacerdote», posee en la Iglesia otro poder que no está entrañado en su bautismo y que no le es concedido por la comunidad de los fieles, sino que es una participación distinta en el sacerdocio de Cristo, y que el sacerdote recibe del ministerio apostólico instituido por Cristo (acerca de este punto cf. Y. CONGAR, *Jalons*, p. 159-313).

Sin embargo, no hay que pensar que entre el poder del sacerdote y la comunidad no hay ningún lazo natural. Toda la tradición de la Iglesia, comprendida la que se contiene en su liturgia, va contra una concepción según la cual la jerarquía no tendría para nada en cuenta el consentimiento del pueblo cristiano, o el consejo o la comprensión del mismo pueblo. La primera «monición» del obispo en la ordenación sacerdotal va destinada a consultar al pueblo sobre la elección de los candidatos: «Debemos pedir el parecer del pueblo. Por eso, decid francamente lo que sabéis acerca de su conducta y de su actitud, lo que pensáis sobre su mérito.» El principio de la elección episcopal fue mucho tiempo reconocido, bien de hecho, o bien al menos de derecho. «Ordénese obispo a aquel que haya sido elegido por todo el pueblo. [...] Con el consentimiento de todos, que éstos (los obispos) le impongan las manos», dice la *Tradición Apostólica* de HIPÓLITO. Posidio, en su vida de San Agustín, relata que este gran obispo opinaba que en las ordenaciones sacerdotales y clericales había que seguir «el consentimiento de la mayoría de los cristianos y la costumbre de la Iglesia» (PL 32, 51). El padre Congar recoge también un buen número de testimonios análogos en su «encuesta sobre la tradición concreta de la Iglesia» a propósito del nombramiento para los cargos (en *Jalons*, p. 329-366). En la Iglesia no hay dualidad de autoridad, sino un «régimen de consentimiento vivo» (idem, p. 361). Cabe, pues, la posibilidad de que la comunidad elija o designe, pero nunca es ella la que «ordena» al elegido. Lo más no puede salir de lo menos, y en el «presbiterado» hay un poder que la comunidad de bautizados no posee.

Es éste un poder estable, ordenado a una función y definido por ella, sometido en su ejercicio a los miembros de la jerarquía superior. Por eso quien lo posee puede tener prohibido usarlo (es el caso, por ejemplo, de la llamada «reducción al estado laico»), pero no puede ser privado de él. Hasta un sacerdote excomulgado puede administrar válidamente los sacramentos en caso de peligro de muerte.

Diferenciación de la función.

La función ministerial-sacramental que Cristo confía a algunos en su Iglesia se divide en funciones particulares distintas y en grados diferentes.

Esto no quiere decir que todas las funciones ejercidas en la Iglesia procedan del sacramento del orden, pues hay muchas funciones que no son sacramentales. Ya la *Tradición Apostólica* de HIPÓLITO establecía una diferencia esencial entre la ordenación de un obispo, de un sacerdote o de un diácono, y la institución de las viudas, del lector, de las vírgenes o de los subdiáconos. Los primeros son ordenados por imposición de las manos; los otros son simplemente nombrados para esos distintos cargos. Igualmente encontramos más tarde, en oriente, «exorcistas, cantores, sin contar los confesores, las vírgenes, las diaconisas (*Constituciones Apostólicas*)». También hallamos en el Pseudo Ignacio los cantores, ostiarios, *fossores*, *κοπιῶνται*, exorcistas y confesores. San Epifanio nombra después de las vírgenes los exorcistas, intérpretes (de lenguas), *fossores*, ostiarios y todos los ministros establecidos para la buena disciplina [...]. Pero ninguno de estos "ministros" era considerado como perteneciente a las órdenes. Las *Constituciones Apostólicas* son bien explícitas: el confesor no está ordenado..., la virgen no está ordenada..., la viuda no está ordenada..., el exorcista no está ordenado. La antigua Iglesia grecobizantina ha distinguido siempre entre las órdenes propiamente dichas, conferidas mediante la imposición de la mano del obispo, *χειροτονία* o *χειροθεσία*, y las dignidades o funciones eclesiásticas conferidas a los clérigos ya constituidos en órdenes, sea por un simple nombramiento, sea incluso por un rito al cual a veces va unida una imposición de las manos, pero sin donación de orden propiamente dicha» (A. MICHEL, art. *Ordre*, en DTC, tomo II, col. 1232-1233). Aquellos reciben una orden que es un sacramento (*ordo secundum quod est sacramentum*), éstos son investidos de una función o promovidos a un determinado rango con vistas a esa función (*ordo secundum quod est officium*).

Toda la tradición de la Iglesia, tanto oriental como occidental, obliga a reconocer en el poder dado a los obispos, a los sacerdotes y a los diáconos, un poder «ministerial-sacramental». Cada uno de estos grados participa, según su rango, en el sacerdocio jerárquico confiado por Cristo a su Iglesia. Los otros grados y las otras funciones que han variado tanto según las épocas, según las iglesias e incluso según las órdenes religiosas (la liturgia de los cartujos ignora todavía la función del subdiácono en la misa solemne), son por lo menos sacramentales (cf. CONGAR, *Remarques critiques*, l. c. julio [1951] 297), pero es difícil decir más. No se puede ciertamente decir hoy, como algunos teólogos del siglo XII, que la virginidad consagrada sea un sacramento. Hay dudas todavía acerca de la jerarquía de las «siete órdenes» en la Iglesia latina; pero esta jerarquía no es la de la Iglesia oriental (católica), y en sí misma ha variado también mucho. Por otra parte, no incluye el episcopado, que representa tradicionalmente la plenitud del sacerdocio. Para completar el número de nueve, indicado por el Pseudo Dionisio, algunos teólogos añadieron los dos grados superiores: los de obispo y de arzobispo. Podemos preguntarnos qué valor hay que dar a estas cifras.

De todas maneras, sería contrario a la tradición de la Iglesia hacer entre «sacramentos» y «sacramentales» una distinción que redujera estos últimos a la nada o les privara de eficacia y de sentido eucarístico (cf. nuestras *Reflexiones* del cap. VII); hay una profunda continuidad entre unos y otros, porque todos están ordenados al sacramento de la eucaristía, que es el polo supremo del organismo sacramental. Pero sería igualmente contrario a la tradición, el no mantener una distinción según los principios ya establecidos. Debemos mantener esta distinción entre las funciones eclesiásticas. La «orden» de los «apóstoles», que ya en tiempo de éstos se divide en tres grados: obispos - sacerdotes - diáconos, no puede equipararse con la orden de las viudas o la de

los cantores, o con el «mandato» que la jerarquía da a algunos seglares de Acción católica. Solamente la orden de los apóstoles, y sus actuales diferenciaciones, puede ser considerada con toda seguridad como un sacramento. Hay en el «apostolado» (episcopal - presbiterado - diaconado) un poder espiritual recibido de Cristo, que capacita para comunicar los bienes espirituales del reino bajo el velo de signos sensibles; lo cual responde a eso que nosotros llamamos un sacramento.

Ahora podemos comprender la significación teológica de este sacramento, que es: «un poder espiritual sobre el cuerpo de Cristo, ya para ofrecerlo sacramentalmente a Dios después de haberlo consagrado, ya para hacerlo presente de alguna manera entre los hombres mediante la palabra y los sacramentos de la fe». Hay, en efecto, como ya vimos, un estrecho nexo entre el cuerpo de Cristo en la eucaristía y lo que llamamos, desde el siglo XII, su «cuerpo místico». El primero es el sacramento del segundo.

El episcopado posee la plenitud de este poder sacerdotal. El presbiterado recibe del obispo el poder de consagrar la eucaristía bajo la «vigilancia» del obispo, que puede reducir o ampliar sus funciones (estudiar desde este punto de vista los orígenes y el sentido del «sacerdocio de los monjes». Sobre las famosas bulas *Sacrae religionis* [1400] y *Exposcit* [1489], a las que habría que añadir *Gerentes ad vos* [1427], que dan a los sacerdotes el poder de conferir órdenes mayores, incluso (*Sacrae religionis* y *Gerentes ad vos*) el presbiterado, (cf. Y. CONGAR, *Faits, problèmes et réflexions à propos du pouvoir d'ordre et des rapports entre le presbytérat et l'épiscopat*, «La Maison-Dieu», n. 14, p. 107-128). En cuanto al diaconado, hay que decir que está al servicio inmediato del *presbyterium*, o sea, de la comunidad del obispo y sus sacerdotes; el derecho actual le da el poder de bautizar oficialmente y de predicar. (Notemos que aquí se trata únicamente de los diáconos. Las diaconisas no han tenido jamás este poder en la Iglesia. Por eso no pueden incluirse en el «diaconado» de que hablamos aquí).

Para saber de qué manera se ha ejercido la función sacerdotal — de primer rango (episcopado) o de segundo rango (presbiterado) — fuera de la celebración eucarística y con vistas a ella, habría que consultar la historia de las diferentes iglesias, tanto latinas como orientales, desde los orígenes hasta nuestros días. Hallaríamos ahí una inmensa variedad de ministerios, desde los más temporales (defensa de la ciudad, dirección del estado civil, etc.) hasta los más espirituales (oficio divino celebrado litúrgicamente, predicación, dirección espiritual de almas, etc.). Lo que en todo tiempo permanece invariable es que el sacerdocio — de primero y de segundo rango — es en la Iglesia el custodio oficial de la fe y de los sacramentos de la fe; pero no «guarda» la fe como en un museo (lo cual sería, por lo demás, una cosa imposible, ya que la fe es una cualidad viviente), sino que la guarda transmitiéndola también mediante la palabra y los sacramentos.

A través de esta selva inmensa de la historia del sacerdocio cristiano, tan poco explorada hasta hoy, trazaremos simplemente, como conviene a estas *Reflexiones*, algunas vías de trabajo, jalonadas de vez en cuando con algunas señales de orientación.

La institución sacerdotal.

Reclutamiento sacerdotal.

a) Los obispos. ¿En qué medio social han sido escogidos los obispos en el curso de los siglos: Nobles o «plebeyos»? ¿Autóctonos o extranjeros? ¿Personas cultas, maestros de universidad o personas sencillas? ¿Medios monásticos o clero secular? ¿De dónde viene la costumbre, cada vez más extendida, de poner a la cabeza de las diócesis únicamente clérigos «seculares»? Cabe tomar como término de comparación el proceso registrado en Francia al respecto.

Después de la *Pragmática Sanción* de 1438, el rey cristianísimo obtuvo licencia para nombrar los titulares de las sedes episcopales. En la práctica, la elección poco a poco va centrándose en la nobleza, que acaba detentando en provecho propio la mayoría de mitras. En vísperas de la revolución, casi todos los obispos estaban en manos de las grandes familias nobles de Francia: algunos añadían a su sede episcopal varias abadías en encomienda. Esta nobleza, que casi nunca entraba en las órdenes religiosas a no ser por medio de la encomienda, para retirar los frutos económicos de ella, instauró la costumbre según la cual el episcopado es un cargo «secular» y el obispo una especie de señor feudal. En los siglos VII y X, los obispos salían principalmente de los medios monásticos: Cluny dio un elevado número de ellos. En oriente, los obispos son todavía hoy elegidos exclusivamente entre los monjes. Ventajas e inconvenientes de la preferencia secular, o de la preferencia monástica. Modos de reclutamiento: elección popular, elección por el clero, nombramiento por el rey, por el papa, etc.

b) Los sacerdotes. ¿En qué época se empieza a hablar de «vocación sacerdotal»? ¿Qué signos se piden de esta «vocación»? ¿Qué aptitudes se exigen a aquel a quien se quiere confiar la misión sacerdotal (para el mando, para la música, etc.)? ¿Qué conocimientos se requieren (saber leer, saber escribir; saber de memoria algunos libros de la Escritura, como los Salmos; conocer los «casos» recogidos en los Penitenciales, etc.)? ¿Qué proporción hay en las distintas épocas entre la población y los sacerdotes al servicio de las iglesias locales, ya «regulares», ya «seculares»? ¿Hay clérigos inferiores que no ascienden al sacerdocio, y cuya función es estable? ¿Cuál es ésta? ¿Cuál es su grado de cultura, cuáles sus honorarios? ¿Su habitación? ¿Son casados algunos de ellos?

Formación.

a) Los obispos. ¿Se examina la cultura teológica de los futuros obispos? ¿De cuándo data el «examen» que aún figura en el «Pontifical»? ¿Cómo eran los primeros «exámenes»?

b) Los sacerdotes. ¿Quién estaba encargado de su instrucción antes de establecerse los primeros «seminarios» (siglo XVI)? Libros básicos para esta formación. Clase de estudios (escriturarios, litúrgicos, teológicos, canónicos antes del CIC, etc). Nivel cultural de los sacerdotes con relación a los medios cultos del tiempo. Exámenes periódicos de los sacerdotes: origen, manera de practicarlos. ¿Hay homogeneidad o heterogeneidad entre la «cultura» profana o seglar y la eclesiástica? ¿A qué se compromete el que es ordenado sacerdote? Naturaleza de la obediencia al obispo y de la obediencia al poder civil.

Jerarquía y jurisdicción.

¿Qué es una «Iglesia particular»? Origen de esta expresión. Diversa extensión de la Iglesia particular. Origen del «título» de Iglesia; significado y valor. Sobre la Iglesia particular, cf. dom GREA, *De l'Eglise et de sa divine constitution*, tomos I y II, París 1907; dom BENOIT, *La vie des clercs dans les siècles passés*, París 1914; A. M. HENRY, *Charité et Communauté, Supplément de la «Vie Spirituelle»*, febrero (1949) 363-393. Desde el punto de vista del derecho actual, léase: J. F. NOUBEL, *L'Eglise diocésaine, sa construction juridique actuelle*, en *L'Année canonique*, 1952, tomo I, p. 141-174, especialmente: 1. *Episcopat et Eglises particulières*, p. 143-147.

¿Qué es una «diócesis»? Origen y evolución de la palabra. Evolución de la jurisdicción territorial de los obispos (cf. J. COLSON, *Qu'est-ce qu'un diocèse? «Nouvelle Revue Théologique»*, mayo [1953] p. 471-497). El padre Colson distingue históricamente tres clases de Iglesias locales: 1. El tipo paulino, donde el jefe de la Iglesia es un jefe de «comunidades acéfalas», al frente de las cuales están ministros de segundo rango: presbíteros, catequistas,

pastores, presidentes, conductores, y que no se constituyen en Iglesia sino por su referencia a un obispo que, a título de sucesor de los apóstoles, es centro de su unidad en Jesucristo. 2. El tipo joánico, monárquico y sedentario, según el cual, «en cada ciudad, la comunidad cristiana tiene al frente un obispo que concentra en su persona los poderes de la sucesión apostólica, rodeado de un colegio de presbíteros y diáconos». Este segundo tipo fue el tipo clásico de los obispos en la antigüedad, cuando cada «ciudad» tenía su obispo. En «África del Norte», en tiempo de San Agustín había más de quinientos obispos. 3. El tipo moderno, que puede ser de dos maneras: a. El obispo es el «celador apostólico» de toda una región, sin ser especialmente obispo de tal o cual ciudad (ésta es la manera hoy generalizada, al menos fuera de Italia, donde subsisten diócesis de tipo antiguo); b. El obispo de una ciudad determinada tiene al mismo tiempo un mandato de «vigilancia apostólica» sobre toda la región que le rodea.

¿Qué fuerza tiene el lazo que vincula al obispo con su territorio? «El derecho eclesiástico actual —dice J. F. NOUBEL, o. c., p. 146— no establece indisolubilidad del lazo entre el obispo y la Iglesia particular más que en el caso del papa y la Iglesia de Roma.»

La parroquia. Orígenes de la palabra y de la institución (cf. F. CLAEYS BOUUAERT, en *Traité de Droit canonique*, Letouzey et Ané, París 1948, tomo I, p. 505 ss). Extensión del territorio. Agrupación de parroquias: decanato, jurisdicción de los archidiaconos, etc. Historia y evolución de las parroquias urbanas y de las parroquias rurales. Evolución de los lazos entre la parroquia rural y la Iglesia madre de la diócesis. Historia de las iglesias colegiadas. (Existen pocas monografías acerca de la historia de las parroquias. Léase, sin embargo, la admirable obra de LAUGARDIÈRE, *L'Église de Bourges avant Charlemagne*, Tardy, Bourges 1951. La literatura eclesiástica inglesa puede dar más indicaciones; véase en especial J. C. DICKINSON, *The origins of the Austin Canons and their Introduction into England*, S.P.C.K., Londres 1950 y la bibliografía del volumen. Sobre la pastoral parroquial, véase en particular *Problèmes de la paroisse*, «La Maison-Dieu» n. 36, 4.º trim. [1953]).

¿Ha estado siempre la jerarquía ligada a un territorio? ¿Han existido obispos nómadas que se hayan desplazado con su pueblo y ligados a este pueblo sin particular ligamen a un territorio? Estudiar desde este punto de vista la historia de los obispos misioneros irlandeses, *Episcopi ad praedicandum*, desde el siglo VI al XII, y sus misiones apostólicas exteriores.

Excepciones antiguas y modernas del principio de la unidad de obispo (y de la unidad de «Iglesia») en un mismo territorio: «obispo de los extranjeros», «obispo de los ucranianos», en territorio latino o anglosajón; patriarcas de diferentes ritos en una misma ciudad, etc. ¿Se podría decir que la «diócesis» es ante todo un «pueblo» y secundariamente el territorio que determina a este pueblo de una manera concreta, geográfica, étnica, lingüística o legislativamente? ¿Hay que decir que la diócesis es en primer lugar el territorio, y después el pueblo que lo habita? Hoy que, a consecuencia de las múltiples migraciones en toda la tierra, el territorio tiene cada vez menos valor «determinante» sobre el hombre, sobre todo en las grandes ciudades, ¿no aparece ya como una división administrativa artificial? ¿Cuáles son los elementos naturales y necesarios que permanecen, y cuáles los que parecen ser transitorios? ¿Recupera el territorio sus valores determinantes cuando es tomado en una mayor escala que la diócesis? ¿o en una escala menor? Precisar estas escalas. Reflexionar sobre el problema planteado hoy a los países cristianos: la Iglesia está jerárquicamente establecida y profundamente arraigada en todos los países cristianos, pero cierto *medio*, o al menos cierta «clase», escapa a su influjo, cualquiera que sea el territorio en que esta clase se encuentre. ¿Cuáles son los medios apostólicos que la tradición sugiere a la Iglesia frente a este problema? ¿Cuáles son los grados de la jerarquía en las diversas épocas, y hoy, en oriente y en occidente? Valor exacto (honorífico o jurisdiccional)

de ciertos grados en occidente (patriarca, primado, arzobispo, archidiacono o arcediano, arcipreste, deán, etc.).

A modo de orientación, y también de comparación, he aquí las jurisdicciones y grados de la jerarquía en las Iglesias orientales de hoy (ponemos entre corchetes lo que se refiere exclusivamente a las Iglesias ortodoxas, no «unidas»):

a) Patriarcados. La legislación de Justiniano (*Código* J. IV, 29; *Nov.* 126, c. 3; 131) que sanciona las decisiones del concilio de Constantinopla (381) y Calcedonia (451) divide la Iglesia en cinco patriarcados autónomos bajo la primacía del pontífice romano. A las tres sedes apostólicas: Roma, Alejandría y Antioquía, se añaden Constantinopla (381) y Jerusalén (451).

La misma autonomía es reconocida a la sede episcopal de Chipre.

Se puede también considerar como investidos de la plenitud de jurisdicción en el seno de sus Iglesias los «católicos» de Seleucia-Ctesifonte (Iglesia de Persia — 410 — que a continuación se hizo nestoriana), de Armenia (siglo IV) y de Georgia (siglo VI).

En 927, el papa reconocerá el título de patriarca al arzobispo de los búlgaros (patriarcado desaparecido en 1767). [En 1326, Constantinopla hace otro tanto con el arzobispo serbio de Ipeks (patriarcado restablecido en 1920), y en 1589 con el de Moscú; en 1925, la Iglesia ortodoxa de Rumania sancionó la autocefalia que se le venía reconociendo desde 1885 con la institución de un patriarcado de Bucarest. Por lo demás, el derecho moderno de las Iglesias ortodoxas reconoce la autonomía (autocefalia) a toda Iglesia nacional.]

Los cismas han multiplicado en el curso de los siglos las sedes patriarcales de oriente; el caso más típico es la creación del patriarcado maronita del Líbano (siglo VIII).

Los patriarcados unidos a Roma han visto progresivamente restringida su autonomía jurisdiccional, sobre todo desde la bula de Pío IX al patriarcado armenio (1867). En la mayoría de los casos, la elección de los obispos debe ser confirmada por la Santa Sede. Los poderes legislativos están sometidos a la misma intervención.

b) Jerarquía intermedia. Como en occidente, la jurisdicción de arzobispos y metropolititas ha terminado por ser absorbida por la jurisdicción patriarcal, y estos títulos no son ya más que honoríficos.

[Hay que señalar en la Iglesia de Antioquía (jacobita) la función del *mafrian*, delegado del patriarca para las comunidades situadas más allá de las fronteras del imperio romano (el título ha reaparecido para designar al jefe de la Iglesia jacobita de la India).

La Iglesia copta ha extendido, hasta estos últimos años, su jurisdicción a toda Etiopía mediante un «vicario»: el *abuna*.]

La Iglesia maronita ha conservado hasta nuestros días inspectores eclesiásticos (periodeutas) y arciprestes que gozan de ciertos derechos pontificales (corepiscopos).

c) Las órdenes menores. Con excepción de la Iglesia de Armenia, que adopta desde la Edad Media las órdenes latinas, las Iglesias orientales no conocen más órdenes menores que las de cantor y lector-acólito, al cual añaden el subdiaconado.

Casa, vestido, sustento, género de vida, función civil.

Grados de vida común del obispo y de sus sacerdotes: ¿Techo común? ¿Mesa común? ¿Oficio coral? ¿Vida regular?

Orígenes del «palacio episcopal». Personal del obispo: criados, domésticos, religiosos laicos (oblato, conversi, etc.), clérigos. Diferentes oficios.

Cuando no viven en común, ¿dónde viven los sacerdotes de ciudad? ¿Solos? ¿En familia? ¿Pobremente? ¿Dónde viven los futuros sacerdotes?

Vestiduras del obispo, insignias (origen del báculo, del anillo, del palio del arzobispo, etc.); hábitos de los sacerdotes y de los clérigos inferiores.

Orígenes del hábito distinto. ¿Se rodea de honor y de consideración a obispos y sacerdotes? Orígenes de los nombres de pontífice, señor, preboste, etc. Orígenes de algunos cultos rendidos a los obispos (y a los sacerdotes): incienso, genuflexión, beso del anillo, etc.

¿Cómo viven los obispos? Orígenes de sus rentas (del Estado, de la Iglesia, rentas personales o familiares). ¿Cómo viven los sacerdotes? Valor de los «títulos» de las Iglesias locales. ¿Quién distribuye las rentas a los sacerdotes y a los clérigos? (¿El Estado? ¿El obispo?) ¿A quién incumben los gastos de instrucción y manutención de los clérigos y de los futuros sacerdotes? ¿Hay obispos, sacerdotes, diáconos, clérigos inferiores dedicados a un trabajo lucrativo?

¿Tienen el obispo y el sacerdote una posición y una función civiles? ¿A qué corresponden civilmente los títulos dados a los obispos desde el siglo xvi («Monsignore» en Italia en el siglo xvi, extendido a Francia [*Monseigneur*] por Richelieu en el siglo xvii; «Su Ilustrísima» en España, a fines del siglo xvii, y sobre todo en el xviii; «Su Excelencia Reverendísima» desde hace algunos años, en distintos países europeos. Origen del sencillo: *The most Reverend Father* usado en los países anglosajones)? ¿Qué carga representa para el clero el goce de la condición civil en los países y épocas en que la posee?

Obispos y sacerdotes ¿son considerados como representantes autorizados de la ciudad a la cual pertenecen? ¿Llegan a declarar la guerra (Irlanda; obispos francos contra la invasión normanda...) o hacer la paz (San Alberto Magno)? Instituciones de paz fundadas por los obispos. ¿Forma el sacerdote parte de la «comunidad de destino» del pueblo con el cual vive, comparte sus pasiones políticas y sociales? Género de dependencia del obispo o del sacerdote con relación al rey y al poder público. ¿Bajo qué influencias se ha formado —y después largamente extendido en el siglo xvi— la doctrina según la cual «el sacerdote es un separado», en detrimento de la que enseñaba que el sacerdote está «con» su pueblo? Dialécticas de estas dos posiciones en el curso de la historia. ¿Qué opiniones políticas profesan, en su mayoría, los obispos y los sacerdotes durante la monarquía francesa, la revolución, o el imperio en el siglo xix?

Cargos de suplente ejercidos por el clero a falta de órganos seculares: hospitales, escuelas, guerras (cruzadas), defensas de los municipios, administración civil, etc. Origen, finalidad, diversas actividades de las «compañías de sacerdotes» en los siglos xvi y xvii.

Ministerios.

La vida diaria de obispos y sacerdotes en las distintas épocas: parte dedicada al culto; ¿dicen misa los sacerdotes todos los días? ¿varias veces al día? ¿Celebran la misa en domingo? etc. Oficio coral. Cantos. Diferentes ministerios. (Cf. lo que ya se dijo en el tomo II: *La responsabilidad pastoral*, p. 879 ss). Coordinación de las actividades apostólicas. ¿Cuáles son las relaciones entre el obispo y sus sacerdotes desde el punto de vista apostólico? ¿Cuál es la parte de iniciativa y de responsabilidad dejada a los sacerdotes? ¿Está limitada la actividad apostólica del obispo a su territorio, y está siempre éste claramente definido? Historia de las misiones extranjeras emprendidas por obispos sin contar con la Santa Sede (misiones irlandesas, escandinavas...). ¿Tiene el clero celo misionero por los paganos que rodean la Iglesia, o se preocupa más bien de presidir la comunidad cristiana y de dedicarse enteramente a ella? Durante los primeros siglos, parece que el clero ordinariamente ha seguido a la comunidad cristiana cuando ésta se constituyó en un territorio, pero que nunca la ha precedido (cf. la opinión sobre este punto del canónigo Barty, en *Prêtres d'hier et d'aujourd'hui*, volumen colectivo, Éd. du Cerf, París 1954). ¿Qué parte corresponde a los seculares en el apostolado, en el culto, en la administración

de las iglesias? Predicación. Estudiar el desarrollo de la interesante expresión *Ordo praedicatorum* que en San Gregorio designa exclusivamente «el conjunto de los obispos» (cf. R. LADNER, *Le nom et l'idée d'ordo praedicatorum*, en *Saint Dominique, l'idée, l'homme et l'oeuvre*, II, Desclée de Br., París 1938, p. 49-68, especialmente p. 51-55). ¿Qué se predica? ¿Cómo? ¿En qué momentos? ¿En qué ocasiones? ¿En qué lengua? ¿Contra qué instituciones paganas y hereéticas tiene que luchar la Iglesia (paganismo del imperio romano, herejías albigenses, herejías del siglo XVI: protestantismo, jansenismo, etc.)? ¿Cómo lucha?

El sacerdote y la familia. ¿Visita el sacerdote a las familias? ¿Se ocupa de los hogares en cuanto tales, o simplemente de las personas que los componen? ¿Se preocupa de los niños? ¿En qué época se comienza el «catecismo»? Historia de los «catecismos» (manuales) y del «catecismo» (enseñanza expuesta prácticamente). ¿Quién decide sobre la primera comunión del niño?

Obras. ¿Cuáles son las obras, las cofradías, las sociedades de que se ocupa el sacerdote en las distintas épocas?

Sacramentos. ¿Quién administra ordinariamente el bautismo: el obispo, el sacerdote o el diácono? ¿En qué época comienza a bautizar habitualmente el sacerdote? ¿Para qué fechas del año se fijan los bautismos? ¿Cómo se prepara a los catecúmenos? ¿Qué se exige a las familias de los niños? ¿Cuándo son confirmados los niños? ¿Cómo se desarrolla la ceremonia?

La eucaristía. ¿Cuándo se celebra (misas rezadas, cantadas, solemnes)? Grados y frecuencia de la participación (¿comunión?) de los fieles.

Penitencia. ¿Cómo se administra, de hecho, el sacramento (penitencia solemne, penitencia pública, penitencia privada)? Frecuencia de las confesiones. ¿Qué penitencias se imponen?

Unción de los enfermos. ¿En qué momento es invitado el sacerdote a acercarse al enfermo? ¿Visita el sacerdote habitualmente a todos los enfermos? ¿Es ésta una función importante de su ministerio?

Matrimonio. ¿Dónde se celebra el matrimonio? ¿Se invita de ordinario (antes del concilio de Trento) al sacerdote a esa ceremonia? Origen de la diversidad de clases de matrimonio.

Sepultura. Papel del sacerdote en las ceremonias del entierro. ¿Cómo son enterrados el obispo, el sacerdote, el seglar?

Los ritos de la ordenación. Orígenes e historia de los diferentes ritos de ordenación. Sobre la imposición de las manos, consúltese J. MORIN, *Commentarius de sacris Ecclesiae ordinationibus*, París 1655. «Parece cierto que los apóstoles, acaso instruidos por Cristo o inspirados por el Espíritu Santo, han buscado en el rito judío de la ordenación los elementos del rito cristiano» (A. MICHEL, art. *Ordre*, DTC, t. II, col. 1235). Simbolismo de los ornamentos y de los instrumentos. Razón de ser de la interrupción del canto en el rito sacramental de ordenación en la Iglesia latina. (Nótese la tendencia contraria en los ritos orientales: «El tono de la voz al pronunciar la fórmula — se escribe a propósito del bautismo — debe, por lo regular, ser elevado y tender al canto para indicar la solemnidad del acto». G. GIAMBERARDINI, O. F. M., *La réitération du baptême des coptes qui reviennent à l'unité catholique*, en «Proche-Orient chrétien», abril-junio [1953] 141).

La vida espiritual del sacerdote. Observancias, pobreza, «clausura». Trabajo intelectual y manual. Rezos, devociones, «ejercicios», oración, silencio. Rezo coral y rezo privado (duración y género de obligación); «examen particular»: orígenes (siglo XVI) e historia. Origen e historia de la «espiritualidad del clero diocesano». Vida común (grados).

BIBLIOGRAFÍA

1. Desde el punto de vista bíblico:

- C. SPICQ, *Spiritualité sacerdotale d'après saint Paul*, Éd. du Cerf, París. Ver también del mismo autor *L'Épître aux Hébreux*. Introduction et commentaire, Coll. «Études bibliques», 2 vol., Gabalda, París 1952-1953.
J. COLSON, *L'évêque dans les communautés primitives*, Éd. du Cerf, París 1951. Trata de explicar el paso del apostolado al episcopado monárquico.

2. Desde el punto de vista de la tradición y de las instituciones:

- J. TIXERONT, *L'Ordre et les ordinations*, Gabalda, París 1925. Esta obra, bastante anticuada, puede ser completada por la excelente documentación de H. LENNERZ, *De sacramento ordinis*, Roma 1947.

Textos pontificios:

Pío x, *Haerent animo*.

Pío xi, *Ad catholici sacerdotii fastigium*, CED, Acción católica española, Madrid 1955, p. 646 y ss. (Sobre el sacerdocio católico).

Enchiridion clericorum, Herder, Ciudad del Vaticano 1938.

Pío xii, *Sacramentum ordinis*, y el comentario autorizado del padre Hurth, S. I., que tomó parte en los actos preparatorios («Periodica de re morali» [1948] 9-56). Véase F. MARTÍN HERNÁNDEZ y F. ALBILLOS, *Documentos pontificios sobre temas sacerdotales* (1937-42) en «Seminarios», n.º 1, Salamanca 1955.

Mencionemos también el libro de dom GRÉA, *De l'Église et de sa divine constitution*, Bonne Presse, París 1907, que a pesar de su antigüedad ofrece una mina de informes históricos. La obra de dom P. BENOIT, *La vie des clercs dans les siècles passés*, Bonne Presse, París 1914, cuyo manuscrito había sido destruido por un incendio, carece, desgraciadamente, de referencias en su forma actual; supone, sin embargo, una información muy segura. En fin, es necesario recordar las obras de P. BATIFFOL y la enciclopedia *Tu es Petrus*, Bloud et Gay, París.

Sobre el sacerdocio de los fideles:

P. DABIN, *Le sacerdoce royal des fideles*, Bloud et Gay, París 1951. (Estudio positivo).

J. LÉCUYER, *Essai sur le sacerdoce des fidèles chez les Pères*, en «La Maison-Dieu», 27, 3.º trim. (1951) 7-50.

M. J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Éd. du Cerf, París 1953, que contiene una mina de elementos para una teología del sacerdote cristiano.
ARTURO ALONSO LOBO, *Laicología y Acción Católica* (estudio teológico-jurídico), Edic. Studium, Madrid 1955. Véase del mismo el artículo *La potestad de régimen y los seglares en la Iglesia*, en CT 1955, t. 82, pp. 285-308; de JESÚS M. GRANERO, S. I., *Sacerdocio y laicado*, «Razón y Fe», t. 148, (1953), 325-350; N. JUBANY, *Los seglares y la misión canónica para enseñar*, «Orbis Catholicus» 2 (1959) 272-284.

Carecemos de estudios acerca de las formas concretas de la actividad sacerdotal a través de los tiempos y de las realizaciones con que se manifestó en los santos. Se puede suplir parcialmente esta deficiencia con los sermones de los padres el día de su ordenación; por ejemplo, los de SAN JUAN CRISÓSTOMO (PG, 48, 693-700), de SAN GAUDENCIO DE BRESCIA, pronunciado delante de su consagrante San Ambrosio (PL 20, 955-959); cf. también SAN AGUSTÍN, *Tractatus de proprio natali*, PL, 46, 960-971 y SAN GREGORIO EL GRANDE, *Hom. 17 in Evang.*, PL, 76, 1138-1149.

Léase también *para el período moderno* el libro de:

- P. BROUTIN, S. I., *L'Évêque dans la tradition pastorale du XVI^e siècle* (adaptación francesa de la obra de H. JEDIN, *Das Bischofideal der Kato-lischen Réformation*), Coll. «Museum Lessianum», Desclée de Br., 1953; el artículo de A. M. CHARUE, *El obispo, pastor y padre en su diócesis*, «Rev. de Teol.» 16-17 (1955), 33-38; y el discurso inaugural sumamente documentado de A. BRIVA, *Colegio episcopal e iglesia particular*, Seminario Conciliar, Barcelona 1959.

3. Desde el punto de vista litúrgico:

- HIPPOLYTE DE ROME, *Tradition apostolique*, trad. francesa B. Botte, Éd. du Cerf, París 1949. (Es el ritual de ordenación más antiguo.)
M. ANDRIEU, *Les Ordines romani*, t. III, Col. «Spicilegium sacrum Lovaniense», Lovaina 1951 (el autor da, a propósito del *Ordo* 34 que describe las ordenaciones, un notable estudio sobre las órdenes en la Iglesia romana).
P. DE PUNIENT, O.S.B., *Le pontifical romain*, t. 1, París 1930 (comentario del pontifical; bueno; menos técnico que Andrieu).
Para el rito bizantino, E. MERCENIER y F. PARIS, *La prière des Églises de rite byzantin*, t. 1 Amay-sur-Meuse 1937.

4. Desde el punto de vista propiamente teológico y pastoral:

- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Tratado del orden*, Versión e introducción de A. Bandera, O. P. en t. xv de la ST, ed. bilingüe, BAC, Madrid 1956. (Es sabido que la *Suma Teológica* no contiene el tratado del orden y que éste ha sido reconstituido más tarde a base de otras obras del Doctor Angélico. La doctrina no tiene, por consiguiente, la calidad y la madurez de los demás tratados.)
CH. V. HÉRIS, *Le mystère du Christ*, Desclée de Br., París 1927.
P. GLORIEUX, *Dans le prêtre unique*, Éd. ouvrières, París 1938.
H. BOUÉSSE, *Théologie et sacerdoce*, Chambéry 1938.
J. LÉCUYER, *La grâce de la consécration épiscopale*, «Rev. des sc. phil. et théol.» (1952) 389-417.
CH. JOURNET, *Vues récentes sur le sacrement de l'Ordre*, en «Revue thomiste» (1953) 81-108 (el mejor estudio tomista reciente).
JOSSE ALZIN, *El sacerdote ante los problemas modernos*, Edic. Dinor, Col. «Prisma», San Sebastián 1953.
GUSTAVO THILS, *El clero y los valores temporales*, en «Rev. de Teol.» 16-17, (1955) 49-52.
BERNARDO MONSEGÚ, *La problemática del sacerdocio en la actualidad*, «Rev. Esp. de Teol.», 14 (1954) 529-566.
Recordemos también el libro sencillo de:
C. DE CLERCO, *Ordre, Mariage, Extrême-Onction*, Col. «Bibl. Cath. des sc. rel.», Bloud et Gay, París 1939, y el folleto de:
A. G. MARTIMORT, *De l'évêque*, Col. «La Clarté-Dieu», Éd. du Cerf, París 1946.
Sobre la vida espiritual del sacerdote:
Card. MERCIER, *La vida interior (Llamamiento a las almas sacerdotales)*, Poliglota, Barcelona 1940.
P. POURRAT, *Le sacerdoce, doctrine de l'école française*, Bloud et Gay, París 1931.
G. BRILLET, *Méditations sur le sacerdoce*, Desclée de Br., París 1943.
Card. VERDIER, *A mes prêtres. Souvenirs de mes retraites pastorales*, Off. gén. des oeuvres, París 1940.
Card. SUHARD, *Le prêtre dans la cité*, Éd. Lahure, París.

- R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La unión del sacerdote con Cristo, sacerdote y víctima*, Patmos, Madrid 1955; y *La santificación del sacerdote*, Patmos, Madrid 1953.
- FRANZ JOSEPH PETERS, *Espiritualidad sacerdotal*, Patmos, Madrid.
- CESAR VACA, O. S. A., *Guías de almas*, Ed. Senén Martín, Ávila 1949.
- Sobre «la espiritualidad del clero diocesano», que ha hecho correr tanta tinta, citaremos solamente:
- E. MASURE, *Prêtres diocésains*, Lille 1947; y *Sacerdoce y pastorat*, Suppl. de «La Vie spirituelle», 15 agosto (1948). Y en castellano:
- ANTONIO PEINADOR, C. M. F., *Santidad sacerdotal y perfección religiosa*, Madrid 1943.
- A. M. CHARUE, *El clero y los estados de perfección*, «Rev. de Teol.», 19, (1955) 36-44.
- En general, consúltese para bibliografía española:
- ANTONIO CASTRO CASTRO, *Bibliografía española sobre temas seminarísticos y sacerdotales* (1939-54), «Seminarios» n.º 1, Salamanca 1955.

Capítulo XIII

EL MATRIMONIO

por A. M. HENRY, O. P.

SUMARIO	<u>Págs.</u>
I. EL AUTOR DEL MATRIMONIO	594
1. Las etapas de la institución	594
Adán y Eva	594
El Cantar de los Cantares	596
El nuevo Adán y la nueva Eva	597
II. FINES DEL MATRIMONIO	604
1. El hijo	605
El acto procreador	605
La educación	608
2. La perfección del amor	610
La fe de los esponsales	610
El crecimiento del amor	611
Los responsables del hogar	612
III. EL CONSENTIMIENTO	617
1. «Sí»	619
2. La indisolubilidad del vínculo	621
IV. LA GRACIA DEL MATRIMONIO	622
1. Amable como Raquel	623
2. Prudente como Rebeca	626
3. Longeva y fiel como Sara	627
4. Matrimonios felices y santos casados	630
V. LOS RITOS DEL MATRIMONIO	632
1. Los esponsales	632
2. Las amonestaciones	632
3. La tarjeta de participación	633
4. La «clase» del matrimonio	633
5. El velo y la corona	634
6. La monición y el cambio de consentimientos	635
7. La entrega del anillo	636
8. La misa	636
9. La bendición nupcial	637
10. Otras bendiciones	637
REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS	638
BIBLIOGRAFÍA	644

I. EL AUTOR DEL MATRIMONIO

El matrimonio fue instituido por Dios. Desde el Génesis hasta el Apocalipsis, la Biblia habla continuamente del matrimonio y de su «misterio», de su institución, del sentido que Dios le ha dado, de su origen y de su fin. Vamos a seguir las etapas de esta institución.

1. Las etapas de la institución.

Adán y Eva.

Toda instrucción sobre el matrimonio debe remitir en primer lugar al relato de Gen 2, 18-25. Es éste un texto de la tradición «yahvista», por consiguiente muy primitivo, muy jugoso, que con una imaginación oriental nos da una explicación, por los orígenes de la mujer, de la tendencia de ésta hacia el hombre, y de la unión conyugal:

Y se dijo Yahvé Dios: «No es bueno que el hombre esté solo, voy a hacerle una ayuda semejante a él». Y Yahvé Dios trajo ante Adán todos cuantos animales del campo y cuantas aves del cielo formó de la tierra, para que viese cómo los llamaría, y fuese el nombre de todos los vivientes el que él les diera. Y dio Adán nombre a todos los ganados, y a todas las aves del cielo, y a todas las bestias del campo; pero entre todos ellos no había para Adán ayuda semejante a él. Hizo, pues, Yahvé Dios caer sobre Adán un profundo sopor; y, dormido, tomó una de sus costillas, cerrando en su lugar con carne, y de la costilla que de Adán tomara, formó Yahvé Dios a la mujer, y se la presentó a Adán. Adán exclamó: «Esto sí que es ya hueso de mis huesos y carne de mi carne. Ésta se llamará *Isháh* (mujer), porque del *Ish* (hombre) ha sido tomada. Dejará el hombre a su padre y a su madre, y se adherirá a su mujer, y vendrán a ser los dos una sola carne. Estaban ambos desnudos, Adán y su mujer, sin avergonzarse de ello.

Podemos extraer de esta narración los siguientes datos:

1. El matrimonio fue instituido por Dios, y no por el hombre. Así como también fue Dios quien creó al hombre y sacó de su costado aquella que le dio por compañera. Uno y otra deben, por tanto, someterse a lo que Dios ha concebido y determinado.

2. El hombre y la mujer son iguales, capaces de estar profundamente unidos, y complementarios entre sí.

La igualdad es manifestada por la decisión divina de dar al hombre una ayuda semejante y proporcionada a él. El hombre no encuentra esta clase de ayuda entre los animales que, efectivamente, no están a su altura. Pero se reconoce en aquella que ha sido formada de su costilla y de su carne. La «costilla» significa la asistencia moral. Los árabes dicen todavía hoy: «Es mi costado, o mi costilla», para decir: «Es mi compañero inseparable». La expresión «hueso y carne» es un hebraísmo que evoca una profunda unidad entre dos seres.

Por otro lado, vemos que no todo es igual entre los dos. No han sido creados al mismo tiempo. «Primero fue formado Adán, después Eva» (1 Tim 2, 13). Eva fue creada para ser compañera del hombre,

y no al revés: «no procede el varón de la mujer, sino la mujer del varón; ni fue creado el varón para la mujer, sino la mujer para el varón» (1 Cor 11, 8-9). Esto sugiere que aun en el estado de justicia original el hombre tuvo la autoridad en el matrimonio y la mujer estuvo sometida al hombre. Éste no tiene por qué enorgullecerse de un papel que le ha sido dado por Dios, como tampoco puede renunciar a él. No depende del hombre el haber sido hecho hombre y el que Dios haya establecido que el jefe sea él. Esto no quita tampoco dignidad alguna personal a la mujer; aunque no sea ella la «cabeza», delante de Dios es una persona igual al hombre. «Porque así como la mujer procede del varón, así también el varón viene a la existencia por la mujer, y todo viene de Dios» (1 Cor 11, 12).

3. Adán y Eva no conocen la vergüenza, ni siquiera el temor de lo que es espiritualmente feo. Todo ha sido creado por Dios, y todo es bello para ellos. En el estado de inocencia, nada atenta contra la integridad del espíritu y el sano crecimiento del amor. Por eso la virginidad no tiene parte en ese estado. Adán y Eva hubieran progresado en el amor de Dios al mismo tiempo que en su propio amor mutuo. Al educar a sus hijos les habrían enseñado poco a poco toda verdad sobre Dios.

4. La muerte es el salario del pecado. En el estado de justicia original, no hubiera existido. Esto nos da a entender que la fecundidad de la unión conyugal habría tenido otra finalidad que la de conservar la especie. La multiplicación de los hijos de los hombres habría servido para acrecentar los espíritus, o al menos las formas de espíritu, pues ningún hombre agota por sí solo las posibilidades de la humanidad; habría multiplicado también los amigos de Dios.

La nueva alianza nos induce a «leer» todavía algo más en el relato yahvista. Más adelante volveremos a él. De momento, prosigamos nuestro texto después de la historia del primer pecado:

A la mujer le dijo: «Multiplicaré los trabajos de tus preñeces; parirás con dolor los hijos, y buscarás con ardor a tu marido, que te dominará».

La sanción que corresponde al hombre se refiere a su trabajo y sustento. La que corresponde a la mujer se refiere, puesto que ha sido creada para el hombre y para ser madre de los vivientes, a su doble función de esposa y de madre: engendra con dolor. Su deseo se orienta hacia el hombre, y el hombre la domina. He ahí destruida la armoniosa unidad: la autoridad del hombre pecador abre la puerta al autoritarismo, y la sumisión de la mujer pecadora tiende a sustraerle su dignidad de igual; a no ser que la rebelión contra su condición le haga rechazar la autoridad de su marido. Toda la historia de las mujeres, desde Eva hasta nuestros días, será la historia de esta tensión entre una sumisión excesiva, obligada o no, que se opone a su condición de igual al hombre y a su dignidad personal, y una exagerada emancipación que es contraria al puesto y a la función que Dios le asignó. La emancipación ilegítima de la mujer se vuelve, por otra parte, contra ella, ya que, no siendo hombre y queriendo asumir funciones típicamente masculinas que exigen fortaleza física,

voz varonil o forma de «razón» ordinariamente poseída por el hombre, no logra emanciparse sino parcialmente y se ve humillada ahí donde creía liberarse. Además, ya no aporta al hombre el beneficio de sus cualidades propiamente femeninas. La mujer digna de alabanza es aquella que teme a Dios y respeta lo que Él ha instituido.

No obstante, es muy notable que el pecado no haya abolido el matrimonio ni la bendición divina que a él va unida. A pesar de la caída, el hombre puede encontrar en la mujer la compañera y la alegría de su existencia; a pesar de la transgresión original, uno y otra conservan el poder de dar la vida en nombre de Dios; heredan el precioso título de padre (o de madre) que sólo conviene a Dios (Mt 23, 9), de quien procede toda paternidad (toda familia) en los cielos y en la tierra (Eph 3, 15). La bendición nupcial que se da en la misa de bodas lo recuerda en estos términos:

Oh Dios, que con el poder de tu virtud creaste todas las cosas de la nada, tú que, después de haber ordenado los elementos del universo, has dado al hombre, formado a imagen de Dios, una ayuda inseparable en la mujer, hasta el punto de formar el cuerpo de la mujer de la carne del hombre, para enseñarnos que lo que has querido que en el principio fuera uno, no debía nunca separarse [...]. Oh Dios, por quien la mujer se une al varón, y que eres la causa principal de toda sociedad, dales la bendición que ha sido la única de que jamás fue privado el género humano, ni por la pena del pecado original, ni por la sentencia del diluvio universal.

El Cantar de los Cantares.

La historia del matrimonio después del pecado pone de relieve ininterrumpidamente esta doble condición de la institución conyugal. Por un lado, la institución del matrimonio no ha sido abolida y goza siempre del favor divino. Mas, por otro lado, ha perdido en parte lo que constituía su honor y su belleza: los esposos son pecadores y no pueden ya, sin un auxilio divino, disfrutar, mutuamente y en su hogar, de la armonía de la primera pareja. Matrimonios felices hubieran sido los del paraíso; la experiencia parece demostrar que el buen éxito, entre los pecadores, suele ser raro. Aun entre los cristianos, si bien puede esperarse que sea más frecuente, no se da sin sufrimiento. Y los hijos de los cristianos son, por naturaleza, como los otros, «hijos de ira» (Eph 2, 3).

Con una lenta y paciente pedagogía restauró Dios el honor del matrimonio. Bajo la antigua ley, tuvo condescendencia con la humana miseria, no prohibió ni el repudio ni el divorcio (Deut 24, 1). El judaísmo incluso fundó sobre esta tolerancia una teoría de los casos de divorcio. Pero Dios no cesó de detestar «la infidelidad a la esposa de tu juventud» — «Yo aborrezco el repudio, dice el Señor, el Dios de Israel» (Mal 2, 16) — y Jesús recordará a los fariseos que si Moisés les permitió repudiar a sus mujeres, fue «por la dureza de sus corazones» (Mt 19, 8), pues «al principio no fue así» (idem). Al restaurar el matrimonio, Cristo declara solemnemente:

¿No habéis leído que al principio el Creador los hizo varón y hembra? Dijo: «Por esto dejará el hombre al padre y a la madre y se unirá a la mujer

El matrimonio

y serán los dos una sola carne». De manera que ya no son dos, sino una sola carne. Por lo tanto, lo que Dios unió no lo separe el hombre [...]. Y yo digo que quien repudia a su mujer (salvo caso de adulterio) y se casa con otra, adultera (Mt 19, 4-6 y 9).

Pero Dios es Padre. Su pedagogía no se resume en un código de preceptos, de prohibiciones, de sanciones. Aun en la antigua economía, que es la de la ley, presenta en el amor conyugal algo muy distinto que la obligación de podar sin tregua. Propone el modelo de su amor. Lejos de cerrar todas las puertas del amor en el hombre, le abre un campo infinito de posibilidades en el ejemplo que Él mismo le da.

Esta enseñanza parece iniciarse con Oseas (1-3 y 11), continúa con Ezequiel (16), después con Isaías (54, 8; 62, 3 ss), con la colección de salmos, en particular el epitalamio real del salmo 44, y encuentra su más bella expresión en los siglos VI-V a. C. en el Cantar de los Cantares. La lección común de todos estos libros, y de todos los profetas que tocan este tema, es ésta: Dios ama a su pueblo, le ama como un esposo puede amar a su esposa, hace alianza con él y esta alianza se nos presenta siempre como una especie de unión nupcial. Todos los temas y todas las imágenes del matrimonio: el novio y la novia, la amorosa búsqueda, el jardín o el desierto, las expresiones del amor, el sueño y el despertar de la novia, la infidelidad de la esposa y el amor incansable del esposo, son aprovechados por el autor sagrado para evocar el amor de Dios hacia su pueblo. Si alguna originalidad hay a este propósito en el Cantar de los Cantares, consiste sin duda en que los lazos del amor son aquí concebidos de una manera más interior, más personal; pues todos los profetas evocaban las relaciones de Yahvé con su nación, pero parece que antes del Cantar no habíamos percibido todavía este acento de interioridad personal, individual, que anuncia ya el amor divino dirigido a cada una de nuestras almas. Es también notable que todas las alianzas concluidas por Dios vayan selladas con sangre (cf. Gen 17, 1-22; Ex 24, 5-8).

Así, la unión original de Adán y Eva no aparecerá ya como el modelo al cual hay que referirse continuamente; o al menos esta unión no pasa de ser el signo, o la imagen, de una unión que el amor de Dios ambiciona hacer perfecta: la de Él mismo con la humanidad salvada. Dios no nos trata como esclavos ni se limita a darnos leyes. Nos habla como amigo, nos da su ejemplo y nos hace confidentes de sus intenciones. Pronto añadirá el auxilio de su gracia para hacer eficaz en nosotros su palabra.

El nuevo Adán y la nueva Eva.

La larga preparación del Antiguo Testamento no es más que la magnánima parábola de una unión más real, más estable aún, y más fecunda, la unión del Hijo de Dios encarnado, Jesucristo, con su Iglesia, es decir, con toda la humanidad que Él salva haciéndola renacer en el agua bautismal y beber de la sangre que por ella derrama su costado abierto. Toda la epopeya de Cristo se presenta

como un misterio de alianza nupcial. Él mismo se propone como esposo (Mt 9, 14-15; 22, 1-14; 25, 1-13; Joh 3, 7-30), y los apóstoles nos presentan a Cristo y a su Iglesia como los dos cónyuges de un divino matrimonio¹ (1 Cor 6, 15-16; 2 Cor 11, 2; Eph 5, 25-33; Apoc 19, 7; 21, 1-2). También el bautismo, que es el acto de entrada en el pueblo de Dios, es un misterio de bodas; es propiamente el baño nupcial² (cf. Eph 5, 26-27) que preludia el banquete nupcial de la eucaristía.

Las lentas preparaciones del Antiguo Testamento, aquel paciente idilio entre Dios y la humanidad en busca de su ser único, si podemos decirlo así, hallan su misterioso cumplimiento en Cristo, que es a la vez el esposo, la vid de la cual somos sarmientos, la cabeza de la cual somos miembros. En Él resplandece la verdad por tanto tiempo oscura del «misterio» de Adán y Eva. Adán, dice San Pablo, era «tipo del que había de venir» (Rom 5, 14), y comenta Tertuliano diciendo que cuando Dios formó a Adán, «pensaba en el Cristo hombre, en el Cristo que debía ser un día lo que era ese barro y esa carne»³. Y Eva, salida del costado de Adán, prefiguraba esta nueva Eva, la Iglesia, salida del Cristo dormido en la cruz. Adán y Eva son un signo misterioso, «un gran sacramento, entendido de Cristo y de la Iglesia» (Eph 5, 32)⁴.

Un acontecimiento tal (quiero decir, la unión nupcial de Cristo y de su Iglesia) ha influido profundamente en el matrimonio. Como ahora las bodas de Cristo están consumadas, el matrimonio está en ellas sumamente honorificado, brilla con un resplandor nuevo, inusitado. En el Antiguo Testamento, el matrimonio no era todavía más que una figura, un signo, una alegoría de un gran misterio de amor. Ahora que Dios se ha hecho hombre y ha conquistado una esposa al precio de su sangre, el matrimonio, sin haber cambiado intrínsecamente, es un signo sagrado, un sacramento; ha encontrado su modelo, su última significación, su remedio y su ayuda.

El matrimonio en la antigua y en la nueva economía.

Es preciso notar inmediatamente que el matrimonio cristiano, aun habiendo sido elevado a la dignidad de sacramento, ha perdido en la nueva economía una parte de sus prerrogativas y de su utilidad. Es importante comprender esto bien, y tenemos que explicarlo.

La economía antigua era, en efecto, una economía de la ley: la «justicia» era entonces una justicia de conformidad externa con la letra de la ley, y la religión una religión de la letra y de las observancias exteriores. No cabe duda que todo preparaba a la reli-

¹ Sobre el significado especial de las bodas de Caná, léase el interesante artículo del padre ROBILLIARD, *Le vin manqua*, «La Vie Spirituelle», enero 1954. Y ya que citamos al padre Robilliard, séanos permitido saldar en parte una deuda diciendo que debemos mucho al curso (inédito) que él nos dio sobre teología del matrimonio.

² Sobre el bautismo, baño nupcial, véase O. CASEL, *Le bain nuptial de l'Eglise*, «Dieu-Vivant», n. 4, p. 43-49.

³ *De resurrectione carnis*, PL 2, 802.

⁴ Sobre el «misterio» de Adán y Eva, cf. nuestro artículo, *Le mystère de l'homme et de la femme*, «La Vie Spirituelle», mayo 1949, p. 463-490.

gión en espíritu, pues la ley era un pedagogo y los profetas hablaban ya en nombre del Espíritu de Dios; pero, en conjunto, el antiguo régimen representaba una economía carnal y temporal todavía. La tierra prometida, las sanciones y las recompensas anunciadas, el reino otorgado, eran aún realidades de este mundo, si bien anunciaban otro. El sacerdocio pertenecía a una tribu, la de Levi, y se transmitía por generación; era también una institución de este mundo y el matrimonio era necesario para perpetuarlo, como era necesario para prolongar la existencia del pueblo de Israel en medio de las naciones paganas y multiplicar el número de miembros del pueblo elegido, de hijos de Dios. Se pertenecía a Dios por la ley, por las observancias, en particular por el signo de la circuncisión, y por la raza, aquella raza que Dios mismo había escogido.

La nueva economía es una economía del Espíritu. El reino de Dios, aunque en cierto modo sea futuro todavía, bajo otro aspecto ha llegado ya en el sentido de que Cristo mereció para nosotros el Espíritu, y el Espíritu se nos comunica ya actualmente. El matrimonio cristiano puede multiplicar el número de los hijos de Dios, pero su papel ha pasado a segundo lugar, si es que no se ha convertido en secundario, puesto que el nuevo pueblo de Dios ya no crece tanto por el matrimonio y la generación cuanto por la predicación de la fe. Los mismos padres cristianos, si rehusaran dar o hacer dar a sus hijos la luz de la fe — que éstos, por otra parte, tienen el triste privilegio de poder rechazar —, los mantendrían en las tinieblas de la ignorancia y de la infidelidad. El bautismo es sacramento de la fe, reclama la fe, y los padres, al hacer bautizar a su hijo, se comprometen a comunicar un día esta fe que el sacramento espera y exige.

Por un lado, pues, por el lado del antiguo Israel, la religión viene en cierto modo de la tierra, se comunica por la generación, por la ley y las observancias; aun los neófitos que vienen de fuera se asimilan poco a poco al mismo pueblo. No cabe duda de que todo esto representa una economía provisional, una pedagogía; es incuestionable que todo se orienta hacia Cristo y hacia la religión en Espíritu; mas, por el momento, esto viene de la tierra.

En cambio, por el lado de la Iglesia, todo viene de arriba, del cielo. La Iglesia es la nueva Jerusalén que descende de lo alto, es la efusión del Espíritu cuyas fuentes, en el cielo, han sido abiertas por Cristo, y que se difunde ahora abundantemente sobre toda carne. Ya no hay necesidad de un pueblo escogido, de una raza, de una familia particular para hacer vivir a la Iglesia, pues ésta no recibe su vida de la tierra, sino del cielo. La Iglesia existe de una manera estable y definitiva en Cristo, y todo hombre, sobre toda la faz de la tierra, a cualquier raza o religión que pertenezca, puede beber del agua viva que ella vierte. El reino de los cielos, que no es una tribu ni una nación, ha sido inaugurado sobre esta tierra. Por eso el matrimonio tiene menos utilidad que bajo la ley antigua.

Matrimonio y virginidad.

La que Cristo toma por esposa, la Iglesia, es igualmente virgen. ¿Cómo, pues, el matrimonio cristiano va a representar también

y a hacer eficaz esta virginidad? ¿Quién será más apta para representar la Iglesia —virgen y esposa—: la mujer casada o la virgen de Cristo? ¿Y cuál será el estado de más honor entre los cristianos?

Porque es un hecho que la Iglesia es virgen. Lo que en los orígenes, para Israel, no era sino una privación, una ausencia, una pobreza, ha aparecido poco a poco como una pobreza que atrae especialmente la mirada de Dios y que Dios bendice. ¿No es precisamente esta «pobreza» el motivo de que Dios bendiga a tantas mujeres casadas que fueron primeramente estériles y a las cuales concedió después una descendencia de elección? La virginidad, que humanamente representa soledad, falta de apoyos humanos y visibles, separación, porque halla en Dios solo su apoyo, fue por esta razón bendecida por Dios y logró por Él, espiritualmente, la fecundidad. La virginidad fue anunciada y enaltecida por los profetas, cuando la «hija de Israel» —hebraísmo que significa simplemente el pueblo de Israel— se prostituyó buscando el apoyo de las naciones o de los dioses extranjeros, y fue invitada a volver a ser «virgen», conservando su soledad y su abandono aparente contra todas las sollicitaciones de las divinidades o de las naciones extranjeras. Su alianza con Yahvé la aleja de todas sus prostituciones y le comunica la virginidad.

Es también la alianza con Dios, o mejor, en régimen cristiano, la alianza con Cristo, la que da a la Iglesia, como a María, la virginidad que Dios bendice y consagra. Como dice San Juan Crisóstomo, en las relaciones humanas el matrimonio anula la virginidad, en Cristo el matrimonio restablece la virginidad. Matrimonio y virginidad, lejos de excluirse, son aquí mutuamente solidarios. Por eso podemos decir con San Agustín: «La virginidad de la carne corresponde a un reducido número, la virginidad del corazón debe ser un hecho para todos. La virginidad de la carne es un cuerpo intacto, la virginidad del corazón es una fe sin tacha»⁵. Puesto que todos hemos contraído en el bautismo esta alianza con Cristo, sellada por Él mismo con su esposa, la Iglesia, todos, hombres y mujeres, casados o no, pueden ser llamados esposos de Cristo y vírgenes de Cristo. Todos tienen el mismo cometido: desarrollar los vínculos de su alianza, sanear la integridad de su fe, hasta el día de la resurrección de la carne, en que «ni se casarán ni se darán en casamiento, sino que serán como ángeles en el cielo» (Mt 22, 30)⁶.

Así pues, como todos tienen idéntica finalidad, el estado de matrimonio y el estado de virginidad deben tener, entre los cristianos, un solo fin. También la mujer casada debe tender a aquella unión espiritual que la virgen cristiana realiza inmediatamente en su corazón. Pero tiende a ella con dificultad.

⁵ Sobre el salmo 147.

⁶ Esto no quiere decir que en la resurrección no será cada cual hombre o mujer, como ha nacido en la tierra y como ha sido durante su peregrinación terrena. Cada uno conservará su sexo. La resurrección no sería una salvación verdadera si no salvara todo lo que es humano. El texto de San Mateo significa solamente que esposos y esposas no tendrán en el cielo más relaciones que las de amistad espiritual derivadas de su unión en la tierra, y que serán en gran parte más estrechas que toda otra relación amistosa. Sobre este tema, cf. A. M. CARRÉ, *Compagnons d'éternité*, Éd. du Cerf, Paris.

El matrimonio, en efecto, es el sacramento, o sea, el signo sagrado y eficaz de la unión de Cristo con la Iglesia, realizada en el Calvario y manifestada en Pentecostés por la efusión del Espíritu. Los esposos representan esa unión, como dice San Pablo a los Efesios (cap. 5), y al mismo tiempo la realizan a su manera, ya que al unirse forman, a semejanza de Cristo y de su esposa, un hogar que quiere ser una pequeña Iglesia, una imagen real de la Iglesia, y reciben interiormente la gracia correspondiente. Pero el matrimonio, como todo signo, es al mismo tiempo un apoyo y un obstáculo. La mujer debe obedecer al marido como al Señor, según palabra de San Pablo y de San Pedro, y su marido debe ser para ella el representante del Salvador; pero ese mismo marido que la conduce a la unión perfecta con Cristo es al mismo tiempo para ella un posible obstáculo a esta unión. Si bien la gracia del sacramento la ayuda a sortear las redes y las trampas del matrimonio, si bien la ayuda a nutrir su amor a Cristo con el amor a su marido y a integrarlo todo en la unidad, no es menos cierto que el signo del matrimonio, por consolador que pueda ser — y es un consuelo tal que parece indispensable para algunas almas que no tienen la fuerza necesaria para vivir en virginidad (cf. 1 Cor 7, 9) —, es un signo, y como tal, un intermedio que se intercala entre cada uno de los esposos y lo que es significado. La unión que realiza inmediatamente en su corazón la virgen consagrada, la mujer casada la realiza ayudada y al mismo tiempo estorbada por el sacramento. La unión perfecta con Cristo, a la cual quisiera aspirar tanto como la que es virgen, no se realiza sino por encima y a través de las preocupaciones y los escollos que la vida conyugal entraña.

La virginidad no es un sacramento porque no es un signo, o al menos no es un signo nuevo para la joven que se consagra a Cristo; ahí está su punto débil, porque no proporciona aquel auxilio gratuito que el matrimonio trae; pero ahí está también su fuerza, pues que no representa esa pantalla y ese obstáculo que detienen al espíritu en «signo» en lugar de conducirlo a lo que él significa. La virgen contrae *inmediatamente* en su corazón aquellas nupcias eternas a las que aspira *mediante el matrimonio* la mujer casada. La virgen es para la mujer casada un signo escatológico de aquello a lo que aspira; representa para ella el estado espiritual hacia el cual ella tiende en el cielo, donde sólo cuenta y subsiste la alianza interior con Cristo.

Sin embargo, en la medida en que la mujer casada se abre a la gracia del sacramento y es ayudada por ésta, se hace más virgen en su corazón. La gracia del matrimonio que le une sacramentalmente con Cristo, consiste en hacerla espiritualmente virgen aunque esté unida a un esposo humano, y en hacerla virgen mediante esta unión precisamente, y a causa de ella. El sacramento de las espirituales nupcias de Cristo con la Iglesia «virginiza» a la mujer casada. Por eso, si bien el matrimonio cristiano es inferior a la virginidad consagrada, es, sin embargo, muy superior al matrimonio tal como se daba en la antigua economía, pues éste no tenía entonces el privilegio de ser un sacramento ni de proporcionar esta gracia.

En resumen, la mujer casada y la virgen persiguen en la Iglesia el mismo fin. Prometidas a Cristo desde el bautismo, tienden ambas a la unión definitiva con Cristo. Pero una alcanza esta unión ayudada y al mismo tiempo coartada (al menos por lo que se refiere a aquella libertad teórica, cuya vocación posee la virgen, pero de la cual ella no ha tenido la fuerza, pues es verdad que el sacramento dilata la libertad menor de que ha dado prueba la mujer que se ha casado) por el sacramento del matrimonio; la otra, directa y libremente, gracias a un amor que triunfa inmediatamente de todo obstáculo. Por eso el matrimonio no es «aconsejado», como lo es la virginidad, sino que es «permitido». Esto quiere decir que es bueno, pues cuando el derecho permite una cosa, no permite que sea prohibida, y por eso se puede invitar a ciertas personas, habida cuenta de sus temperamentos y de las circunstancias, a contraer matrimonio; y así San Pablo ordena a los que se abrasan que se casen (1 Cor 7, 9), y desea que «las viudas jóvenes se casen y crien hijos» (1 Tim 5, 14). Pero esto quiere decir también que el matrimonio es en comparación con la virginidad un «bien menor».

Fuerza y exigencia del sacramento.

La unión de los esposos cristianos es el signo sacramental de la unión de Cristo con la Iglesia. Esto quiere decir que, por un lado, el esposo es para su mujer el representante del Señor; ella debe someterse a él «como al Señor» (Eph 5, 22). La gracia del matrimonio consiste en unirla más profundamente a Cristo en su corazón, por medio de su unión conyugal y en su misma adhesión al marido. Por otro lado, quiere decir que la esposa es para su marido la representante de la Iglesia, o mejor aún, de María, que es personalmente lo que colectivamente es la Iglesia considerada en su ser femenino como esposa de Cristo. La gracia del matrimonio consiste en hacer al esposo cada día más conforme interiormente con Cristo mediante su unión a aquella que ha escogido y que es para él un signo de la mujer perfecta que Dios creó para ser madre de Cristo y madre de cada uno de los cristianos. El tesoro de la belleza interior de la que está unida a Cristo y que en esta misma medida es espiritualmente virgen, no puede pasar inadvertido al marido creyente. De esta manera, cada uno de los esposos es ganado para Cristo por su cónyuge: la mujer por la amable dirección de su esposo cristiano, el marido por «la vida santa y el honesto comportamiento» (1 Petr 3, 2) de su esposa cristiana.

El matrimonio no ha cambiado intrínsecamente por el hecho de haberse convertido en sacramento. Solamente ha perdido lo que la malicia de los hombres había hecho de él, pues «al principio no fue así» (Mt 19, 8); ha recuperado su integridad primitiva, su honor, pero al mismo tiempo brilla sobre él el reflejo de una unión misteriosa que le da una fuerza y un vigor que la caída no le permitía esperar. Aunque esta redención no se opere sino por la cruz, es para los esposos una fuente de verdadera felicidad, y aun de la única posible.

Aunque esta redención no cambie el matrimonio, es reveladora de lo que el mismo matrimonio debe ser. El hombre pecador se pre-

gunta si la monogamia es verdaderamente una exigencia «de la naturaleza», si es exigida por el bien del hijo, o si ciertas formas de asociación, como el matriarcado por ejemplo, o el «matrimonio provisional», son compatibles con las vocaciones respectivas del hombre y de la mujer o del amor humano. El cristiano considera sencillamente la unión de Cristo y de la Iglesia. El matrimonio de los creyentes es uno — con una unidad que no solamente excluye la poligamia, sino que es la cualidad de dos seres profundamente unidos y en constante aspiración hacia su ser único — porque Cristo y la Iglesia son uno. La Iglesia, que es la esposa de Cristo, es también su cuerpo. «Esto es hueso de mis huesos y carne de mi carne» (Gen 2, 23). El matrimonio, en segundo lugar, es indisoluble mientras viven los esposos, porque la unión de Cristo con la Iglesia es una «alianza eterna». Nuestro inciso «mientras viven los esposos» quiere subrayar que el matrimonio es un sacramento, un signo sensible, y que no hay signo allí donde ya no hay nada sensible — en nuestro caso un cuerpo vivo — para significar. Es cierto, sin embargo, que la significación del matrimonio está atenuada en el corazón de aquel, o de aquella, que se casa por segunda vez. Por eso la Iglesia no da la bendición nupcial a las viudas. Hay en el matrimonio, finalmente, una especie de intención natural de fecundidad, como hay en la unión de Cristo con la Iglesia eso que podemos llamar una intención misionera. Cristo y la Iglesia obran en todo lugar del mundo para dar a Dios nuevos hijos, aun cuando las almas no responden siempre a la proposición de la palabra y de los sacramentos de la fe. Así también la intimidad del hombre y la mujer se alimenta normalmente de su intención común de criar hijos para Dios.

Esta fuerza del matrimonio constituye también para él una exigencia. La moral cristiana consiste, efectivamente, en ser, o al menos en tender a ser, lo que uno es. En tender a ser en las propias costumbres y en el despliegue de la propia actividad moral lo que uno es en germen, interiormente, por la gracia. Si el bautizado *es* un hombre que ha renunciado de una vez para siempre a Satanás y a sus mentirosas seducciones y se ha unido a Cristo para siempre, *debe* durante toda su vida renunciar a Satanás y estar unido a Cristo. Es cuestión de verdad y de fidelidad. De igual modo, si el marido es para su mujer el representante de Cristo, debe serlo cada vez más; y si la mujer es para el marido la representante de aquella que Dios hizo para engendrar a Cristo en las almas, debe serlo más y más cada día; si el hogar es el sacramento de la unión de Cristo con la Iglesia, tiene que demostrarlo con su intimidad y con la mutua abnegación de cada uno de los esposos. Lo que se da de una vez para siempre, debe ser recibido también a lo largo de toda la vida; y cuanto más sean los esposos uno para el otro lo que deben de ser, más abundantemente recibirán la gracia de su matrimonio que, por su fidelidad, obra constantemente en ellos.

El matrimonio cristiano es, pues, más fuerte y más exigente que el matrimonio no sacramental. Pero es intrínsecamente el mismo. Habremos de recordarlo en las páginas que siguen, a fin de atribuir a todo matrimonio que no sea un simple concubinato lo que diremos

— al menos allí donde no precisemos que se trata de un sacramento — de toda unión conyugal.

II. LOS FINES DEL MATRIMONIO

Después de la consideración del Autor, viene la del fin o — como vamos a ver — de los fines del matrimonio.

Si es verdad que la naturaleza tiene intenciones y voluntades precisas, no ciertamente por sí misma, sino por aquel que se las ha impreso, se puede decir que, en toda especie animal, la intención de la naturaleza, al infundir en cada sexo una tendencia determinada hacia el otro, es conservar la especie. El contacto de ambos sexos es de tal manera necesario para la vida de la especie, que la naturaleza lo favorece cuanto puede comunicando a cada individuo adulto la avidez más vehemente que puede sentir por el sexo contrario. El hombre, que por su cuerpo forma parte también del género animal, no escapa a esta ley fundamental. En el plano de las intenciones de la naturaleza, el encuentro del hombre con la mujer excita deseos tan ardientes y proporciona placeres tan exaltados solamente porque su finalidad es que la especie subsista.

Cierto es que el hombre no es solamente animal. Pero no puede dejar de serlo *radicalmente*. Por eso no puede impedir que el fin *primario* del matrimonio sea la procreación.

Entendámonos bien sobre esta expresión «fin primario». Designamos con ella el fin de aquello que hay de más radical en el hombre, el fin, en él, de la especie. En este sentido es «primario» y no puede ser negado. Es un fin común a la naturaleza humana y a todas las naturalezas animales cuya reproducción es análoga; por eso puede ser llamado también, y acaso más exactamente, fin natural o específico. Pero, a diferencia de los otros animales, el hombre tiene conciencia de las intenciones de la naturaleza o de la especie. Éste no debe ser para él un fin ciego, sino lúcido, aun cuando es el más fundamental, incluso si su condición espiritual le propone igualmente otro fin.

Pues siendo el hombre espíritu, no puede estar enteramente al servicio de la especie. Siendo el cónyuge una persona, no puede ser considerado como un bien «útil» para procurarse hijos. El cónyuge es un bien útil, pero es también, y ante todo, un bien absoluto. Y el matrimonio no podría ser un sacramento si no tuviera también por finalidad el procurar a cada uno de los cónyuges la perfección en su estado. Aunque vamos a precisar inmediatamente la expresión, recordaremos este segundo fin gracias al cual cada uno de los esposos encuentra en el matrimonio su expansión humana y total, el «fin personal». Esto no quiere decir que el fin específico no sea también para el hombre un fin personal. El hombre no engendra como sus hermanos inferiores dotados de instinto, pero carentes de razón y de espíritu. Si el designio de la naturaleza es que la especie viva, el hombre que descubre en sí mismo ese designio,

en cierto modo cósmico, sabe de dónde viene; el hombre no es instrumento inconsciente. La grandeza y la belleza del acto procreador en el hombre se fundan precisamente en que éste participa libremente del deseo de Dios, que es multiplicar sus amigos y poblar su paraíso. Mas, por personal que sea en el hombre, el fin específico es radicalmente común a una misma especie de naturalezas animales, mientras que el fin llamado personal es, en lo propio y característico suyo, propio de la persona. «Fin personal» y fin específico no se oponen — y por eso en cierto sentido no constituyen dos fines —, sino que el uno, el «fin personal», supone el otro, como la persona del hombre supone la naturaleza humana. Los cónyuges logran normalmente la perfección de su estado y de su persona en la obra misma de generación y educación que juntamente persiguen.

Tampoco hay que pensar, preciso es decirlo, que el fin específico o «natural» vaya a ser el del matrimonio considerado como oficio de naturaleza, mientras que el segundo sería el del matrimonio considerado como sacramento. Uno y otro corresponden al matrimonio no sacramental y al sacramental. Pero tanto más influyentes son uno y otro cuanto más santo, más fuerte y más exigente es el matrimonio.

1. El hijo.

El fin natural del matrimonio es el hijo. La voluntad previa y manifiesta de oponerse a toda generación hace inexistente e inválido el «matrimonio» que se pretende contraer. La importancia de este fin es tan fundamental que la Iglesia juzga tener potestad para disolver, a petición de los esposos, el matrimonio válidamente contraído pero no consumado todavía.

El acto procreador.

Dios ha dado al hombre la orden de «crecer y multiplicarse» (Gen 1, 28). Esta exigencia, que no ha sido abolida por el pecado ni disuelta por la gracia cristiana, supera todas las aspiraciones individuales egoístas o egocentristas.

No significa, sin embargo, que el hombre deba engendrar siempre. El hombre, ser espiritual, tiene también fines más altos. El hombre puede, con vistas a la contemplación, no casarse. El hombre casado puede, por su razón y en su nombre, imponer a sus generaciones una medida que no vaya contra su generosidad. El hombre es dueño de sus actos. Ni siquiera cuando engendra sería perfectamente padre si no lo fuera también voluntariamente. Los esposos que tienen hijos «a pesar suyo» pueden no cometer ningún pecado de lujuria; pueden incluso hacer un acto de confianza y un hermoso sacrificio, pero algo falta a la perfección de su acto.

Ya se ve el error que profesan quienes no ven en la carne más que una fuente de pecado, y en la culpa original un pecado de sensualidad. La fuente de todos nuestros males es el orgullo, y el primer pecado fue una rebelión contra Dios y contra su orden, o sea,

un pecado de soberbia y una desobediencia. Pero es verdad que en el hombre que se rebeló contra su Autor, el espíritu ya no domina armoniosamente sus inclinaciones, y que la carne emancipada milita contra el espíritu. Sólo luchando se recupera, con la gracia de Cristo, el equilibrio original. Es, pues, necesario evitar dos errores posibles acerca del acto procreador.

En primer lugar, el pesimismo dualista. Bendiciendo el matrimonio, la Iglesia indica que no siente ningún desprecio por él. La carne, la mujer, el matrimonio, no proceden de un principio malo como pretendían los maniqueos o como tiende a hacerlo creer una cierta mentalidad jansenista que ha dejado en algunas oraciones una huella a veces tan perniciosa. Todo lo que Dios ha hecho es bueno. Lo único malo es el pecado. La carne es buena; la sensibilidad es buena; la sensualidad, en el sentido en que es una cualidad de la naturaleza que debe serle siempre atribuida, es buena. Despreciando estos bienes, ocurre que el moralista presuntuoso o el asceta demasiado austero, llegan paradójicamente a una vergonzosa sensualidad. «El que quiere hacerse un ángel se hace una bestia». No hay que despreciar estos bienes, sino que hay que dominar la anarquía de las concupiscencias que suscitan.

Porque también es verdad que el espíritu está pronto, pero la carne es flaca. El otro error sería el de un optimismo imprudente. El hombre no puede conceder a la naturaleza todo lo que pide, so pretexto de que siempre es «la naturaleza». Hay una jerarquía en las potencias naturales que el hombre posee. La razón debe establecer el orden y dominar. Su gobierno será fructuoso y verdaderamente «humano» si llega a imperar, no ya tiránicamente — pues la sensibilidad o la sensualidad se encabritarían y el hombre podría conocer un día espantosas sublevaciones o terribles represiones —, sino con una especie de respeto hacia lo que es gobernado. Tanto la sensibilidad como la sensualidad tienen sus fines, sus leyes, sus maneras de desear; a la razón corresponde no ignorarlas, sino conocerlas perfectamente para usar bien de ellas.

El matrimonio es normalmente una fuente de equilibrio, por el hecho de procurar al hombre, animal racional, legítimos placeres y alegrías sanas. Pero es necesario que el hombre sepa recibir sin estrechez y sin debilidad los goces que se le ofrecen, y que afronte racionalmente las dificultades que no dejará de encontrar. Ni para el hombre ni para la mujer hay equilibrio automático en ningún estado de vida. El equilibrio es siempre producto de un esfuerzo por imponer a todas las actividades la regla de la razón. Aquellos cuyo temperamento está mal dispuesto, aquellos cuya existencia es un cúmulo de «desventuras» y de condiciones desfavorables, no recobrarán la salud de su vida afectiva y espiritual, de su vida sensible y sensual, imaginativa y artística, si no buscan ante todo lo que es recto según la sana razón que Dios ha dado al hombre y no se proponen ponerlo por obra. Los «análisis» de los psiquiatras, aunque pueden representar una ayuda, nunca pasan de ser secundarios en comparación con este esfuerzo fundamental; y así también, sólo él procura al hombre el gozo digno del hombre.

Fácil es aplicar esta doctrina general al acto procreador. El deleite que a este acto une la naturaleza intencionadamente, no debe ser ni despreciado ni buscado exclusivamente por sí mismo; la persona de otro nunca puede ser un «objeto» de placer, y el sibarita que cambia de compañía para renovar el efecto de su placer, se condena a no conocer jamás el verdadero gozo. El deleite debe ser recibido con alegría, pero también con la gravedad que impone la grandeza del acto procreador. La unión de la carne es el signo de una unión espiritual que solamente la fidelidad de los esposos es capaz de hacer viva y eficaz.

Es, por ejemplo, faltar a la alta virtud moral de la prudencia, en el sentido en que constituye la primera de las virtudes cardinales (cf. t. II, p. 519-549), el darse sin proponérselo nuevos hijos si se está enfermo y sin trabajo, si no se cuenta con los medios suficientes para criarlos y educarlos. El recurso a la Providencia, que siempre es necesario, aun en las condiciones más favorables, no es una coartada merced a la cual los pecadores puedan ocultarse a sí mismos sus propias faltas, y la Providencia no está obligada a reparar los actos que la razón prohibía.

Pero si la imprevisión, que puede ser grave, de los esposos no les ha preparado para esta continencia, si su amistad flaquea, si se han cruzado ya palabras amargas, si la tentación se ciernen sobre uno de los cónyuges, puede suceder que sea pecado observar la continencia con peligro de la armonía conyugal. Los esposos rectos y para quienes esta medida sea eficaz podrán entonces limitar sus encuentros a las épocas en que la fecundidad es casi imposible. Pero ¿y cuando esta medida no es eficaz? ¿Será necesario entonces no vivir más que como hermano y hermana?

Es muy fácil frente a este problema pronunciar la respuesta legal. Pero con frecuencia el sujeto es incapaz de soportar el peso de la ley, y entonces ésta, sin la gracia, no sirve más que para hacer conocer el pecado y conducir a una irremediable desesperanza: «Yo no he conocido el pecado más que por la ley — dice justamente San Pablo —; cuando el precepto sobrevino tuvo lugar el nacimiento del pecado mientras que yo moría, y resultó que el precepto hecho para la vida me condujo a la muerte» (Rom 7, 7-10). Sucede aquí con el sujeto de la ley como con un niño de cinco años a quien se quisiera hacer llevar un fardo de cien kilos. ¿Quién se extrañará de que cada vez que se intente cargar tal peso sobre una espalda tan frágil el niño se desplome? Ante todo hay que darle músculos y huesos y la fuerza interior que se requiere para sostener semejante carga. ¿Por qué asombrarse de que unos esposos que tienen una vida teologal muy débil, que rezan poco, que se acercan de tarde en tarde a los sacramentos, que carecen casi por completo de la preocupación apostólica por el prójimo, que no están acostumbrados a hacer penitencia, queden aplanados y sin aliento cuando se les dice: «Prometéis no volver a hacerlo?» Se les pide un esfuerzo allí donde la pasión lleva la voz cantante, mientras que aparentemente no se presta ninguna atención a su vida teologal, no se muestra ninguna exigencia semejante con respecto a su vida de oración, a su participación en los

sacramentos, al progreso de su espíritu de penitencia, de su generosidad y de su fe conquistadora. Se pide al egoísta un acto heroico de don de sí mismo, y se querría que lo hiciera sin más. Se pide al hombre que no tiene costumbre de abstenerse de ningún placer, un acto de templanza heroico. Es manifiesta la inconsecuencia de abordar este problema fuera del seno de una vida cristiana total y sin tener en cuenta el grado de su desarrollo.

Es, pues, necesario poner a los esposos en la vía del progreso, estimulándolos, en la medida en que sea posible, a que tomen en consideración *toda* su vida cristiana y no tal o cual artículo de la ley aislado del conjunto. Sobre todo en este dominio no hay seccionamiento posible. ¿«Quién es el que vence al mundo» y todo lo que esto significa, todas sus seducciones, «sino el que cree que Jesucristo es el hijo de Dios»? (1 Ioh 5, 5). Hay que poner en acción todo el organismo espiritual del alma y no tal o cual virtud aisladamente.

La educación.

Siendo el hombre carne y espíritu, debe prolongar su generación carnal con una especie de generación espiritual: la educación. Pues los esposos, por ser generadores, son también educadores. Los padres son responsables del crecimiento y de la educación de sus hijos; es cierto que pueden recibir ayuda, pero nunca hasta el extremo de desentenderse enteramente de su función.

El crecimiento del hombre no es solamente corporal; debe ser también un desarrollo de su sensibilidad, de su vida afectiva, de su inteligencia, de su espíritu. La educación debe tener en cuenta estos diferentes registros humanos para obtener, en cuanto esté de su parte, una música armoniosa. Lo principal es indudablemente la educación del espíritu, que debe dominar en el hombre, y, sobre todo, en la formación espiritual, la educación del corazón, que es efecto principalmente de la educación de la fe. Pero la carne, la sensibilidad, la sensualidad, condicionan a su modo la vida del espíritu, sobre todo en el niño, y los padres deben preocuparse de apuntalar sólidamente los estadios inferiores de la vida de su hijo.

La educación de los sentidos, o la educación sexual, o la educación de la afectividad, son ya educaciones humanas, o más bien son los elementos de una educación humana. Educar a un niño no es amaestrar un animal; la educación del niño debe tender a darle un conocimiento claro de todos sus recursos corporales, sensibles, intelectuales, en una palabra, «humanos», y enseñarles a usar bien de ellos conforme a su razón.

Las reglas de la educación, tanto como las teorías que sobre ellas se pueden edificar, son muy complejas. Lo esencial es que los padres ofrezcan a los hijos un hogar unido. Dios ha querido que los niños nazcan del amor de sus padres; quiere también que el amor de los esposos sea el hogar en que se desarrolla armoniosamente cada uno de sus hijos. Es interesante comprobar que los innumerables *tests* hechos por los psicólogos modernos llevan a conclusiones análogas. La experiencia misma parece probar también que la educación más perfecta, aunque haya sido dada por una persona cargada de diplo-

mas, siempre fracasa, al menos parcialmente, en un hogar donde los esposos no se aman, y *a fortiori*, allí donde no se entienden, aunque sean muy «virtuosos», muy «piadosos», y amen mucho a sus hijos. La misma experiencia demuestra, al contrario, que padres sin demasiado arte y sin técnicas de educación, pero unidos por una amistad profunda, logran ordinariamente satisfactorios éxitos. El «éxito» de que hablan los *tests*, se entiende, evidentemente, del desarrollo afectivo del niño en armonía con su complejidad física y psíquica.

Cuando los padres se aman entre sí, los hijos se benefician extraordinariamente de este hogar de amor, y tienen a su vez influencia sobre sus hermanos y hermanas ante todo, y sobre sus mismos padres también. La experiencia demuestra que los hijos de familias numerosas son, en general, menos egoístas, por ejemplo, que los hijos únicos. Pero incluso sobre sus padres tienen influencia los hijos; cuando un joven marido tiene su primer hijo, ¿no se queda asombrado, y no tendrán que pasar años hasta que sepa qué significa ser padre y tener delante de Dios la responsabilidad de ese pequeño ser de cuya conciencia ni siquiera tiene idea? Cuando una madre tiene su primer hijo, ¿sabe qué es ser madre? Lo sabe indudablemente en su cuerpo, pero no lo sabe en su corazón. Lo irá aprendiendo año tras año, cuando el niño crezca, cuando haya que cuidarle, luchar con él contra la enfermedad, contra el sufrimiento, o el mal, o la tentación; lo sabrá cuando su hijo deje de ser un niño para ella y se haya convertido en una persona adulta y libre, capaz a su vez de fundar un hogar. Y entonces, a cuántos lazos, a cuántos desvelos íntimos, que son la dote natural del amor de las madres, habrá tenido que renunciar poco a poco... La paternidad y la maternidad no se aprenden en un instante. Sólo Dios, que está fuera del tiempo, escapa en todos los órdenes a esta ley general del crecimiento y no tiene necesidad de que crezcamos para saber qué es lo que significa ser verdaderamente Padre en su inteligencia y en su corazón. Tiene que darnoslo todo, y nada tiene que recibir de nosotros, o al menos nunca recibe sino sus propios dones. Pero ha inventado la paternidad de la criatura a imagen suya, y su providencia enseña a los padres qué es ser padre y ser madre, al darles hijos y al dar crecimiento a estos hijos de los cuales les ha hecho responsables. Por paradójico que sea, el hijo colabora providencialmente, a su manera, en la formación de sus padres, y el hijo que ama a su padre y a su madre contribuye también a unirlos.

El amor está, pues, en el principio y en el término de la generación y de la educación. El niño que nace del amor es naturalmente amado, y eleva el grado del amor entre aquellos que le han dado la vida. Hay un estrecho nexo entre generación y amor conyugal, y aun entre generación y santificación de los padres. ¿Cuántas veces, si hacemos la observación inversa, el hijo evitado o, peor todavía, el hijo asesinado en el seno de la madre, ha deshecho el amor conyugal y ha destruido los recursos del corazón femenino? Hay una conexión tal entre maternidad y santificación de la mujer, que San Pablo no duda en afirmar que la mujer «se salvará por la crianza de los hijos» (1 Tim 2, 15). Por eso el pecado de aborto es un crimen del todo

especial y contra naturaleza, contra una de las significaciones del sacramento (véase p. 604 s) y contra este medio de santificación que Dios propone y que la mujer culpable rechaza. El número de abortos, que, según dicen, iguala en Francia al de los nacimientos, debiera llenar de temor a los creyentes. Pero aun cuando el hijo no haya sido asesinado, subsiste a veces un lazo misterioso entre el amor maternal y el amor conyugal. Los análisis de algunos novelistas, o de algunas novelistas, sugieren que a veces la madre guarda resentimiento contra el hijo que concibió en la violencia o en el odio, y al cual va unido el recuerdo de un ataque profundo a su honor personal.

2. La perfección del amor.

La perfección del amor a la cual deben tender esposo y esposa, y que coincide con su personal desarrollo y con su perfección absoluta, no se opone al fin primario del matrimonio, que es el hijo. Hemos mostrado, al contrario, que todo se armoniza y que en la obra de generación y de educación es donde normalmente el amor de los esposos debe expansionarse. Incluso matrimonios estériles han estrechado a veces su unión adoptando uno o más niños. Sin embargo, podemos considerar este amor en sí mismo, y es lo que nos proponemos hacer a continuación.

La fe de los esponsales.

El amor de los esposos se funda sobre la «fe conyugal», la fe que tiene uno en el otro, así como la caridad se funda sobre la fe teologal. En los antiguos rituales del matrimonio, el sacerdote, después de haber procedido al intercambio de consentimientos, preguntaba a cada uno de los esposos: «¿Qué le das?»; y respondían a su vez: «Le doy mi fe». La fe es, en efecto, la virtud de los inicios y de los grandes riesgos que la razón puede considerar legítimos, pero que no puede enteramente controlar. «Por la fe — dice la Epístola a los Hebreos — Abraham, al ser llamado, obedeció y salió hacia la tierra que había de recibir en herencia, pero sin saber adónde iba» (Hebr II, 8). Tampoco los esposos saben enteramente adónde van. El ritual del matrimonio en las Iglesias anglosajonas, tanto católicas como protestantes, se lo hace decir en esta bella fórmula de consentimiento: «Yo, Juan, te recibo a ti, María, por esposa, en lo próspero y en lo adverso, en la riqueza y en la pobreza, en la enfermedad y en la salud, hasta que la muerte nos separe, y en prenda de ello te doy mi fe». Por «razonable» que sea su unión, por excelentes que sean las garantías dadas por ambas partes, los esposos no son dueños de su futuro. Se lanzan a una aventura. Pero si tienen fe uno en el otro, si, como cristianos que son, tienen ante todo fe en Dios, esto basta. Lo quiere así Dios, que no se lo dio todo desde un principio.

La fe está hecha, al mismo tiempo e indivisiblemente, de adhesión, de confianza y de fidelidad. Es una especie de voluntad común de arriesgarse juntamente. Es una virtud de juventud, el nervio y el motor de la vida, pudiéramos decir. Para quien no la tiene, la fe es algo absurdo y risible. Mas, para quien la tiene, es la respuesta ventu-

rosamente hallada a un misterioso llamamiento y a todos los propios deseos. Su fe no es contraria a la sana razón, y, sin embargo, la razón que puede dar de ella es siempre insuficiente e inadecuada. No quiere esto decir que sea una simple llama sentimental, y que quien cree, sea un juguete de su pasión. La fe es un movimiento de todo el ser, y especialmente de lo mejor que hay en él, del espíritu. ¿Cómo un hombre va a tener verdaderamente fe en otro ser humano, si no tiene ante todo confianza en su inteligencia y en su corazón? El desposado no debe, en cambio, fiarse del sentimiento, que puede a veces engañar a su espíritu, pero no hasta el extremo de impedir a su sensibilidad y a sus pasiones sentir el eco de ese llamamiento que resuena en su espíritu y en todo su ser al mismo tiempo. Al contrario, a veces el espíritu descubre algo que para él era aún desconocido, precisamente al advertir este llamamiento en su pasión. Así, pues, la fe es un movimiento interior de todo el ser, si bien principal y esencialmente es un movimiento de la inteligencia y de la voluntad.

El crecimiento del amor.

Pero no basta iniciar la marcha; hay que caminar y perseverar. Una fe ardiente al principio, puede fallar, mientras que un «matrimonio de conveniencia» puede llegar a una unión muy profunda de espíritus y corazones. Sea cual fuere el comienzo, el amor de los esposos debe crecer continuamente y fortificarse sin cesar con el pasado que poco a poco va acumulando. ¡Dulce y suave obligación que coincide de ordinario con la tendencia más profunda de la naturaleza! Pero que no sea olvidada aun cuando no coincida. El amor que no progresa es un amor que se extingue.

Siendo el hombre una criatura de Dios, sólo los creyentes podrán dar toda la medida posible de su amor. No pueden saber perfectamente qué cosa sea amar los esposos que no pueden reconocer la imagen de Dios en el semblante interior del ser amado. Con qué fuerza, en cambio, pueden amarse los cristianos cuando se aman no simplemente a impulsos de un atractivo siempre frágil — bien que sea un don de Dios —, sino con todas sus facultades de amar: con su sensibilidad, primeramente, y con toda la delicadeza que ella entraña, con su pasión misma, pues también la carne está bautizada y tiene prometida la resurrección, con aquella parte del alma que está hecha para amar el espíritu y el alma de la otra persona, y también con esa parte más profunda del alma que no está hecha más que para Dios. Pues Dios está presente en cada uno de ellos. El amor perfecto de los esposos entre sí es necesariamente un amor teologal, es decir, una caridad.

Si su amor fuera puramente sensible, los esposos no serían siempre dueños de él, sino más bien sus víctimas. Pero es sobre todo un amor espiritual, que puede ser sostenido y fortificado por el amor sensible, y que puede a veces chocar con una repulsión sensible, pero que no puede residir esencialmente fuera del espíritu. Solemos decir que es «un movimiento del corazón»; es cierto, pero a condición de que la expresión vaya entendida en su auténtico sentido: un movimiento de lo más profundo que hay en nosotros y que nos

anima interiormente, o sea, un movimiento de nuestro espíritu y, más profundamente, de nuestra voluntad. Un movimiento de lo más nuestro que hay en nosotros mismos, que nos impulsa «con todo nuestro corazón» a *querer el bien* de la persona que así amamos, o a alegrarnos del bien que ella posee. ¿Qué esposo no puede querer *siempre* el bien de su esposa, aun cuando deba renunciar a sí mismo muchas veces?

El amor conyugal debe ir acompañado de respeto, ya que es un amor principalmente espiritual, un «peso» del propio espíritu hacia el espíritu de la persona amada. Y la persona amada pertenece a Dios antes que al amante; a Dios que la creó, que más tarde volvió a crearla en el bautismo y que la llama a perfecta intimidad con Él. Es posible que sean diferentes los caminos por los cuales llama Dios interiormente a cada uno de los esposos; esta diferencia no debe separar a los cónyuges, ya que de todas maneras están hechos ahora para ir hacia Dios uno por el otro. Pero debe provocar respeto, debe invitar a un amor más verdadero o más profundo hacia ese a quien no conocen más que imperfectamente aún.

Los responsables del hogar.

El matrimonio no es solamente un hogar de amor. Es también una sociedad, o más bien una asociación donde cada uno tiene un papel definido.

En estos últimos años ha sido planteada muchas veces la cuestión siguiente: el principio que afirma que la autoridad de la familia se identifica con la autoridad paterna, ¿es de derecho natural, o de derecho eclesiástico, o no será más bien la herencia de una sociedad donde la familia revistió por mucho tiempo un tipo patriarcal? La mujer moderna ya no acepta que toda la autoridad

sobre ese ser vivo nacido de su carne, se atribuya exclusivamente al poder paterno [...]. Esta aspiración coincide con la evolución de un mundo urbano e industrial, donde la familia pasa del estado patriarcal al de la familia cerrada, y donde el padre, absorbido por el trabajo externo, deja en gran parte el cuidado de los hijos en manos de la madre [...]. Fue, por lo demás, una de las contradicciones del siglo último, la afirmación jurídica de una autoridad paterna incondicionada y el abandono práctico de los hijos al cuidado de la madre⁷.

En otros términos: ¿puede decirse, como escribe esta vez una mujer, que

ahora que en las relaciones sociales la idea de la fraternidad va sustituyendo a la de paternidad, y la idea de colaboración a la de subordinación; ahora que en los mejores hogares prevalece sencillamente la idea de equipo, sin preocupación por cuestiones de precedencia, que en otro tiempo eran consideradas de tanta importancia, está algo más que bosquejada la vía de las relaciones conyugales del futuro⁸?

⁷ J. FOLLINET, *Revendications féministes et autorité familiale*, «Foyers», oct.-dic. (1953) 303.

⁸ PAULINE LE CORMIER, *Autorité masculine et psychologie féminine*, «Foyers», I. c., 307.

La innata tendencia de las mujeres a buscar un sostén, un apoyo, una autoridad, ¿no será más que herencia monstruosa de una civilización milenaria y un «secreto demonio que hay que exorcizar»? El orgullo, tan frecuente en el hombre, ¿no será, según se creía, una tendencia de su naturaleza, que el pecado desorbita?

Parece, efectivamente, imposible establecer el principio de la autoridad paterna sobre un dato ofrecido por una sociedad en evolución. Además, es evidente que ese principio ha conocido en el curso del tiempo toda una serie de modalidades muy discutibles. Pero hay al menos dos cosas incuestionables: por un lado, que no es la mujer, sino el hombre, quien fue creado primero y que Dios no encomendó a ella la misma función que al hombre. Sea cual fuere la evolución de la civilización, será siempre la mujer y no el varón la que tiene que dar a luz, amamantar, proteger y cuidar al hijo en los primeros años; y la naturaleza lo ha tenido en cuenta y ha hecho a la mujer, por una especie de afinidad natural, muy comprensiva de la debilidad del niño. Hay, pues, entre el marido y la mujer una diferencia irreductible que subraya todavía más su comparación con Cristo y la Iglesia. También San Pablo invita a la esposa a someterse a su marido como a Cristo.

Mas, por otro lado, la mujer es compañera del hombre e igual a él. Tiene el mismo origen divino, la misma vocación espiritual, el mismo fin eterno. Es una persona como él. Es evidente que, si el hombre «representa» a Cristo, lo representa solamente por relación a su esposa. Por orden a Dios, sola la imagen de una esposa puede evocar la relación de una criatura, hombre o mujer, a su Creador y Salvador. Dios mismo nos lo indica hablándonos de sus esponsales o de sus bodas con la humanidad. Es, pues, preciso que también en la sociedad familiar se manifieste lo más posible esta igualdad de cada uno de los esposos. No se daría verdadera igualdad si sólo el esposo tuviera la responsabilidad de su familia y no la compartiera con su esposa. Tampoco habría igualdad si solamente el marido fuera responsable de su mujer y ésta no tuviera ninguna responsabilidad de su marido ni influencia sobre él. Por tanto, debemos mantener, por una parte, la autoridad del marido, y por otra, las responsabilidades compartidas y la influencia personal de la mujer.

La autoridad del marido.

La autoridad del marido no se funda en su mérito o en su virtud; es Dios, creador de las naturalezas, quien se la da, y el marido no tiene derecho a renunciar a ella. Sabemos, por lo demás, que el crecimiento del niño — que, por una especie de instinto, tiende a identificarse con su padre por relación a su madre — no es normal, y a veces conduce a graves desequilibrios, en los hogares donde la mujer detenta la autoridad. Y así también, en estos hogares, las niñas no adquieren, o adquieren mal, las cualidades femeninas que la naturaleza va concediéndoles según la edad.

La autoridad del marido no es un marchamo de excelencia, un signo de valor personal, sino una simple función social. Las per-

sonas son iguales; sólo las funciones son distintas. Y el marido no puede ejercer su función sin herir la personalidad de su mujer, a no ser que ésta, guardando la iniciativa de su libre sumisión, le conceda libremente el beneficio de su autoridad. La obediencia forzosa sería contraria a su dignidad y a lo que Dios espera de ella. La obediencia de la mujer, como la autoridad del marido, no es concebible sino en el amor, es decir, en una entrega mutua al servicio del hogar.

Hay, por consiguiente, dos excesos posibles en la autoridad: el autoritarismo y la debilidad; y cabe también un doble exceso en la actitud femenina correspondiente: el de la mujer que renuncia a sus responsabilidades familiares y a su dignidad de esposa en favor —piensa ella— de su sumisión, y el de la mujer que se impone en el hogar.

El primer exceso es, seguramente, el más acorde con el sentido de la naturaleza del hombre. Por eso San Pablo no necesita recordar a los esposos su obligación de mandar, sino su deber de «amar a sus esposas» (Eph 5, 25). Este defecto masculino es tanto más peligroso cuanto que la mujer algunas veces se hace cómplice de él, pasa de la tutela de su padre a la de su marido sin cambiar de actitud, se complace en la pasividad o gusta de adular el amor propio de su marido con la secreta esperanza de recibir de él algún beneficio. Los esposos deben ser lo suficientemente lúcidos y francos como para descubrir estos escollos, donde corren peligro de zozobrar la verdad de sus relaciones y su amor. Si el hombre es el fundador del hogar, también lo es la mujer, y la responsabilidad de su éxito es igual para ambos. El marido sabrá, pues, pedir el parecer de su mujer en las decisiones importantes, y ésta le ayudará con sus sentimientos y con sus ideas, o le inducirá afectuosamente a cambiar de parecer si fuera necesario. La orden o el consejo son actos de la razón, y la autoridad, por muy afectuosa que deba ser, es siempre un «servicio de razón» rendido a la sociedad. Aunque en la familia el padre es principalmente invitado a rendir este servicio, no podrá sin grave daño hacerlo aisladamente. Las intuiciones femeninas, aunque a veces carezcan de orden y claridad, son un don que la razón masculina no posee de la misma manera, y que debe ser aprovechado en beneficio de cada uno de los esposos y del hogar.

El segundo exceso es más raro, pero también es más grave, porque va contra el sentido de la naturaleza. Consiste en la pérdida de la autoridad por parte del hombre. San Pablo pone en guardia a la mujer contra una actitud que sería cómplice de este defecto, diciéndole que esté «sujeta a su marido» (Eph 5, 22). Las jóvenes modernas que han conocido ya tantas legítimas emancipaciones, muchas veces están prontas, al menos así lo piensan, a no considerar más que la igualdad del amor, y sienten la tentación de rechazar esa especie de desigualdad que la diferencia de funciones establece. Pero es ésta una tentación que pronto suele desaparecer después del matrimonio. Una que antes vivía muy emancipada y muy libre, se queja después de algunos años de que su marido ya no la gobierna; lamenta dolorosamente el no encontrar apoyo en él. Otra sufre porque ya no es inducida a cumplir sus deberes religiosos, sino que,

al contrario, tiene que pensar en ellos por dos cuando malamente puede ya pensar por ella sola, y cuando tanta necesidad tiene de ayuda. Otra, en fin, después de unos cuantos años de grave infidelidad, confesará sin rodeos que si su marido, desde el momento en que descubrió sus primeras relaciones ilícitas, la hubiera reprendido severamente y la hubiera ayudado después a corregir sus yerros, en lugar de «volverle la espalda», so pretexto de dejarla en libertad, es posible que no hubiera llegado a la situación que ahora lamenta. Estos ejemplos, que un buen número de análisis de literatura moderna podrían multiplicar y desarrollar, quieren sencillamente sugerir la parte de responsabilidad que al marido incumbe y que se espera de él y de su amor. No habría orden en la sociedad familiar si los esposos, aunque iguales en derecho, tuvieran la misma función de autoridad, y la mujer sería entonces tanto menos libre cuanto que sería menos ayudada. Por eso debe, excluyendo toda adulación, fomentar la sana autoridad de su marido y obedecerle, reprimir sus debilidades y saber prudentemente ayudarle a recuperar su autoridad cuando deba confesar que se ha equivocado.

La «animación» del hogar.

La mujer debe estar sujeta en todo a su marido como la Iglesia está sujeta a Cristo (Eph 5, 24). ¿Quiere esto decir que la madre no ha de tener influencia sobre su hogar y aun sobre su marido? Ni mucho menos. Los hijos están, naturalmente, sometidos a la influencia de su madre, y el marido mismo, sin tener que obedecer y sin estar sujeto a su mujer, permaneciendo en el puesto que le corresponde, no puede evitar su influjo, normalmente tan beneficioso.

Tal vez tendemos, con nuestro espíritu latino y jurídico, a no considerar la influencia sino bajo la forma de una moción externa, legal, institucional. Pensamos demasiado espontáneamente que nadie tiene influencia sobre una comunidad si no ha recibido poderes para gobernarla, para darle sus leyes, sus reglas, para conducirla desde fuera. Pero hay otra manera de «actuar» que es más difícil, pero más eficaz muchas veces, y que consiste en hacerse amar, o en hacer amar en sí a aquel a quien amamos. ¿No es más poderoso el que atrae vivamente por amor que quien se impone por el mandato, por la ley o por la sanción que a la ley acompaña? Así también, el marido puede regir a su esposa, pero la eficacia de su gobierno se duplica cuando, como normalmente acontece, es amado por ella. Y la esposa, que no tiene que «gobernar» a su marido, no carece, sin embargo, de influencia sobre él cuando, amada por él, se encuentra, por decirlo así, existiendo en el corazón mismo de su esposo, iluminando y animando interiormente toda su vida. De igual manera, la madre tiene autoridad sobre sus hijos, pues también ella es jefe y comparte la autoridad del padre, pero tiene, además, sobre ellos una influencia de otro orden. La confianza que los hijos ponen en su madre no respondería a las mismas palabras, a las mismas órdenes, a la misma enseñanza de cualquier otro que no fuera amado por ellos de igual modo. La influencia del padre es directriz, gobernadora — aun cuan-

do sea algo más que esto —; la influencia de la madre, sobre todo, es animadora. La madre influye desde dentro, y tanto más profundamente cuanto que es más espiritual aquello que hace amar.

La bienaventurada Virgen María, aunque no tuvo nunca la autoridad de Pedro sobre el Colegio apostólico, no careció de influencia sobre los doce apóstoles y sobre toda la Iglesia de su Hijo. San Lucas nos advierte (Act 1, 14) que después de la ascensión permaneció en medio de ellos, perseverando en un mismo espíritu con ellos y en la oración. Y toda la tradición nos la muestra — pensemos en las primitivas representaciones — presidiendo el Colegio apostólico cuando el Espíritu Santo descendió en Pentecostés.

Tampoco la esposa deja de influir, incluso sobre su marido, so pretexto de que no tiene, al menos sobre él, la prerrogativa jurídica de la autoridad. Sencillamente, su papel es distinto. La mujer puede ignorar su poder, pero éste es real. No hay que rebuscar mucho para verlo celebrado en la literatura de todas las civilizaciones y de todos los tiempos. Las luminosas comparaciones de la naturaleza vienen espontáneamente a la pluma de los autores de cánticos o de elogios a la mujer: fuente de lozanía, dulce y benéfica luz, una música, una flor, un universo de encanto que hacen al hombre la revelación de sí mismo y le da su plenitud. Ella es también su musa, su inspiración, su revelación poética, su eco; es la que le devuelve confianza en sí mismo y la que muchas veces le conduce al verdadero amor espiritual, aquel donde el espíritu asume las fuerzas de los sentidos en lugar de dejarse vencer y ofuscar por ellos.

Este misterioso poder sobre el corazón del hombre es un poder delicado. Cuando la mujer se hace orgullosamente consciente de él y quiere fundarse en él para hacer prevalecer sus derechos, o cuando intenta lograrlo, no humildemente, por sí misma, por su alma y su persona, sino enmascarándose tras una capa de cosméticos, multiplicando los «brillantes», buscando seducir con lo que es menos espiritual, su encanto se marchita. La misma literatura que la celebraba como un mensaje divino, la denuncia ahora como un demonio peligroso. Que la mujer no juzgue, pues, ofendida o comprometida su dignidad según la mayor o menor influencia que cree tener o no tener. Con tal de que ame, su dignidad de persona está garantizada, aun cuando obedece. Esclavo es aquel que obedece a pesar suyo, a la fuerza; en tanto que quien ama es siempre libre, y sobre todo si se decide a entregarse y a renunciar a sí mismo. Respecto de la influencia de la mujer, lo que se le pide no es «hacerse consciente» de ella, sino guardar sumisión y modestia, que son el ornato de su benéfico papel (cf. 1 Petr 3, 1-6).

La mujer es la animadora del hogar, la que da alma a la casa y la hace humana y habitable para todos. Pero esta función delicada exige de ella, más que ninguna otra, mucho amor y gran modestia. Una mujer que se entrega con ilusión hace las delicias del hogar, es su luz interior y su alegría. Una mujer egoísta y vanidosa es fuente de muchos sinsabores.

III. EL CONSENTIMIENTO

Después de haber considerado el autor y los fines del matrimonio, nos falta examinar la «forma» del matrimonio, o sea, lo que esencialmente lo constituye. El matrimonio, considerado como sacramento, no tiene «ministro» propiamente dicho, ya que el sacramento está constituido por los mismos esposos; a no ser que digamos que, al expresar su unión, los esposos son también los ministros. Pero, en ambas opiniones, la naturaleza del sacramento es tal que, estudiando su «forma», respondemos también a las cuestiones relativas a los ministros.

El matrimonio es una unión. Ésta es su esencia. Pero no es una unión cualquiera de dos seres; es una unión indisoluble y sacramental, aun cuando no es sacramental, tiene un fin altísimo que interesa a toda la sociedad. Por eso esta unión debe ser publicada y conocida por todos. El matrimonio sin público testimonio no tiene la garantía de la sociedad, y los esposos sin testigos pueden fácilmente separarse. Desde el concilio de Trento, la Iglesia prohíbe el «matrimonio clandestino», sin sacerdote ni testigo. Toda sociedad digna lo señala con un signo de infamia.

En la base de la unión conyugal hay, pues, un contrato oficial, y éste se hace por el cambio de consentimientos de los dos cónyuges. En el matrimonio sacramental, este cambio de consentimientos, al unir a los esposos, los configura con Cristo y con la Iglesia y constituye el sacramento propiamente dicho.

No es el amor el que hace el matrimonio. El amor debe ser el fundamento del matrimonio, y la Iglesia se asegura cuanto puede de ese amor mediante las preguntas que hace a los prometidos. El amor debe también animar a los esposos formalmente unidos y, como ya dijimos, debe crecer constantemente. Pero aun cuando no se amaran, aun cuando llegara un día en que su amor dejara de existir, desde el momento en que han dado libremente su consentimiento, los esposos están verdaderamente casados y no pueden volverse atrás. Han entrado libremente en una institución de la cual no son autores, y el lazo que han contraído — dada la naturaleza del matrimonio que Dios instituyó y del cual es siempre invisible testigo — es sagrado e indisoluble. La fe conyugal y el amor que Dios pone en el corazón del hombre — o de la mujer — pueden ser un llamamiento al matrimonio; pero sólo el consentimiento, que es un acto libre de la razón y de la voluntad, hace el matrimonio.

Tampoco es el hijo quien hace el matrimonio. Hombre y mujer pueden tener un hijo sin haber previamente «consentido» el uno al otro; puede, ciertamente, surgir de ahí una deuda del padre natural del hijo con relación a su madre, pero ni la deuda, ni la piedad, ni siquiera el sentimiento de adhesión, constituyen el matrimonio que debe ser consentido por ambas partes. En cambio, si acontece que dos esposos no tengan hijos, ya porque la Providencia no se los ha dado, ya porque deben, por ejemplo, abstenerse voluntariamente de relaciones conyugales, supuesto que su voluntad común y libre no se

oponga al fin del matrimonio. Tal ausencia de fecundidad no impide que el matrimonio haya sido consentido y sea, por consiguiente, verdadero matrimonio. La unión de la Santísima Virgen con San José fue un verdadero matrimonio. Lo que sí es cierto es que el matrimonio no puede decirse «acabado» hasta que no se consuma. La consumación del matrimonio es como el sello del consentimiento. Lo que hasta aquí era puramente verbal, encuentra ahora una expresión conforme con el fin del matrimonio y más humana. El matrimonio no es más verdadero sino más manifiesto.

Hay que tener cuidado, pues, en no confundir las condiciones, los preámbulos o los fines del matrimonio con el matrimonio mismo. Puede ocurrir que el cónyuge no haya escogido a la otra parte, sino que ésta le haya sido simplemente presentada, o impuesta, por sus padres. Desde el momento en que ha «consentido», hay matrimonio. La elección pueden hacerla sus padres, o la familia, como parece que aún la hacen en la mayor parte de la tierra, y como fue costumbre casi universal antiguamente; pero una cosa es la elección, y otra el consentimiento. Durante siglos, la «civilización» occidental no consideró el matrimonio como una cuestión de amor, y el amor se buscaba fuera del matrimonio. Tal amor no dejaba de ser un atentado contra el matrimonio⁹, que se constituye por el consentimiento. Es posible, en fin, que la joven se deje llevar por su ilusión, por su sentimentalismo, y el joven por un «flechazo», no por eso el matrimonio se hace sueño, ni esencialmente pasión. Por eso se puede aconsejar a uno y otra que piensen las cosas despacio, como el hombre que quiere edificar una torre y que empieza por calcular los gastos (Lc 14, 28), a fin de disponerse convenientemente a ese acto de la razón que es el consentimiento.

Siendo el consentimiento un contrato en justicia, es importante definir sus condiciones y sus impedimentos. El poder civil, por ejemplo, determinará en cada país la edad que el hombre y la mujer deben tener para que el consentimiento sea válido. Sin embargo, cuando los cónyuges son bautizados, la determinación de las condiciones y de los impedimentos del matrimonio corresponde exclusivamente a la Iglesia. «Si alguno dijere — afirma el concilio de Trento — que las causas matrimoniales no corresponden a los jueces eclesiásticos, sea anatema»¹⁰. «Las causas matrimoniales entre bautizados — dice por su parte el CIC — pertenecen por derecho propio y exclusivo al juez eclesiástico»¹¹. La Iglesia tiene en cuenta la legislación civil y prohíbe proceder al matrimonio antes del «matrimonio civil», pero sólo reconoce como válido (al menos para los bautizados) el matrimonio contraído según sus leyes.

Los impedimentos que la Iglesia establece son de dos clases: dirimentes, que hacen inválido el matrimonio, y nulo por consiguiente, e impedientes, que lo hacen ilícito solamente. En la Iglesia latina

⁹ DENIS DE ROUEMONT, *L'amour et l'occident*, Plon, París.

¹⁰ *Si quis dixerit, causas matrimoniales non spectare ad iudices ecclesiasticos*, A. S. Sess. 24, can. 12, Dz 982.

¹¹ *Causae matrimoniales inter baptizatos iure proprio et exclusivo al iudicem ecclesiasticum spectant*. Can. 1960.

los impedimentos dirimentes son: 1. La falta de edad (por derecho eclesiástico los cónyuges deben tener 16 y 14 años; pero si el derecho civil exige más edad, los cristianos no pueden casarse antes de cumplirla). 2. La impotencia para el acto conyugal. 3. El vínculo de un matrimonio ya existente. 4. La disparidad de cultos (uno de los cónyuges es católico, y el otro no bautizado). 5. Las órdenes sagradas. 6. Los votos religiosos solemnes. 7. El rapto. 8. El adulterio y el crimen. 9. La consanguinidad (impedimento total en línea directa; hasta el tercer grado en línea colateral). 10. La afinidad (entre uno de los esposos y los padres del otro) en caso de segundas nupcias. 11. La pública deshonor. 12. El parentesco espiritual (padrino y bautizado). 13. La adopción, al menos allí donde es impedimento dirimente por derecho civil. — Los impedimentos impeditivos son: 1. Los votos simples y privados. 2. La adopción, en los países donde por derecho civil es un impedimento impeditivo. 3. La mixta religión (un cónyuge es católico y el otro bautizado en una secta herética o cismática). La Iglesia puede dispensar de algunos de estos impedimentos si hay razón legítima; puede también legalizar las uniones inválidas cuando es posible dispensar del impedimento. Todas estas cuestiones pertenecen al derecho canónico, al cual remitimos al lector.

¿Sobre qué recae el consentimiento? Algunos autores dicen que da «un derecho sobre el cuerpo del otro». Pero esta definición, aunque justa, nos parece incompleta e inadecuada para expresar este gran misterio. Es cierto que el matrimonio no da «derecho» sobre los pensamientos del otro; el espíritu no depende en definitiva más que de Dios. Es cierto también que el verdadero amor es siempre un acto gratuito y que repugna exigirlo del otro como un débito. Mas los esposos, al consentir uno en el otro, se comprometen a amarse, y el amor es algo muy distinto de la simple unión de los cuerpos. Todo intercambio espiritual debe ser más bien esperado respetuosamente que pedido o — *a fortiori*. — exigido; pero hay dos cosas ciertas: que los esposos que así se respeten atraen, por lo mismo, los dones gratuitos de la comunicación espiritual y de los intercambios interiores, y que hacen común un dominio cada vez más extenso y que les procura una alegría cada vez mayor, mientras que aquellos que quisieran «exigir» siempre conocer el pensamiento del otro, la ocupación de su espíritu o de su corazón, dejarían paulatinamente de estar unidos. Respeto y discreción son ornamento necesario del amor conyugal, que debe ser afable. Y el consentimiento es un compromiso a este amor. Por el hecho de «pertenerse» mutuamente, los esposos no pueden limitarse exclusivamente a exigir siempre sus derechos. También, y sobre todo, tienen que amarse.

1. «Sí».

El consentimiento se expresa en el «sí» de cada uno de los cónyuges, en la firma que estampan bajo su «acta» de matrimonio, v en las formas exteriores de contrato que cada sociedad, civil o

eclesiástica, ha determinado. La Iglesia lo ha establecido por sí misma de la manera siguiente:

Si no hay nada que «impida» el matrimonio, o si ha sido previamente concedida dispensa de todos los impedimentos, para que haya matrimonio es preciso que los cónyuges sean libres y que cambien su consentimiento en presencia del sacerdote.

La Iglesia no considera como matrimonio el «matrimonio civil» entre cristianos. Es sencillamente una formalidad jurídica necesaria, pero que no constituye el matrimonio. Para los bautizados hay un solo matrimonio posible: el matrimonio sacramental. Todo otro «matrimonio» es, a los ojos de la Iglesia, un concubinato. Por el contrario, para los no bautizados, el cambio de consentimientos delante del juez constituye matrimonio, y éste, por el hecho mismo de existir, es indisoluble. Si se convierten y bautizan, su matrimonio se hará *ipso facto* sacramental, sin necesidad de añadir al bautismo ceremonia ninguna. Para los bautizados no católicos, la «forma» de su matrimonio es la que exige su «Iglesia». Si su bautismo es válido, la Iglesia católica reconoce también la validez de su matrimonio contraído según la forma de su Iglesia, y no tienen necesidad de legalizarlo más cuando se convierten.

Pero si un cónyuge es católico y el otro, por ejemplo, protestante, ante la Iglesia no puede haber más que un solo matrimonio válido: el que se celebra en la Iglesia católica. El matrimonio, en efecto, «no cojea», es decir, que si no hay matrimonio por una parte, tampoco lo hay por la otra. Puesto que el futuro católico no puede casarse válidamente más que en la Iglesia, tampoco su cónyuge puede casarse sin esta condición.

No obstante, se plantea la cuestión de si está sacramentalmente casado el católico que contrae matrimonio con un no bautizado. En virtud del principio «el matrimonio no cojea», parece no haber sacramento, ya que el no bautizado es incapaz de recibir sacramento. Tal es la opinión común de los teólogos, que pone una excepción al principio según el cual el bautizado no puede contraer matrimonio sino sacramentalmente, ya que el matrimonio de tal bautizado no es sacramental. Pero se trata de una opinión nada más. Algún que otro teólogo admite, por el contrario, que hay sacramento por una parte solamente, limitando así el principio de que el matrimonio no cojea.

El consentimiento debe ser libre. La Iglesia se asegura cuanto puede de esta condición, interrogando previamente a los novios. La libertad del compromiso supone también que éste es consciente e inteligente. El derecho presume que los futuros esposos tienen un conocimiento suficiente de las cosas del matrimonio después de los 14 y 12 años. Sin embargo, esta presunción no dispensa a los padres de instruirles acerca de ellas.

El consentimiento, finalmente, requiere la presencia obligatoria del párroco o de su delegado. La Iglesia, enriquecida por una experiencia secular, exige esta presencia desde el concilio de Trento. No hay, por consiguiente, matrimonio válido sin la presencia del cura párroco o de su delegado; por lo regular, será el párroco de la novia,

pero un motivo razonable permitirá casarse ante el párroco del novio (cf. CIC can. 1095).

Si quisiéramos distinguir dentro del rito del consentimiento mutuo, como hacemos en los otros sacramentos, qué es lo que desempeña el papel de materia y el papel de forma, respectivamente, diríamos que la «materia» está constituida por el conjunto de signos externos: cortejo nupcial, oración uno al lado del otro, entrega del anillo que manifiesta públicamente la intención de los contrayentes (si bien estos «signos» pueden reducirse al minimum, como sucede en los matrimonios —regularizados— *in extremis*, en el lecho de muerte por ejemplo), y que la «forma» está constituida por el mutuo sí de los esposos, que de este modo dan plena significación a la materia.

Hay, pues, en este *sí* una rara plenitud. Pero en esta plenitud se dan diversos grados. Por hermoso que sea ya el *sí* de un hombre a una mujer y de una mujer a un hombre, el *sí* de los esposos cristianos es más excelente todavía. Pues es también un *sí* a la divina voluntad, un *sí* que acepta conformarse a los divinos ejemplos de Cristo y de la Iglesia, un *sí* que quiere fundirse en la palabra encarnada, Jesucristo, en la persona de quien «no ha sido sí y no, antes ha sido sí, porque cuantas promesas hay de Dios, son en Él sí» (2 Cor 1, 19-20). Por débil que sea su *sí*, los esposos empeñan en él todo el misterio cristiano.

2. La indisolubilidad del vínculo.

Cualquier matrimonio, pero más rigurosamente todavía si es sacramental, es indisoluble. Mas pueden darse matrimonios tan sólo aparentes. En este caso, la Iglesia puede establecer la inexistencia del matrimonio aparentemente contraído y declararlo nulo. El caso se da, por ejemplo, si ha habido falta de consentimiento y puede ser probada, si ha faltado el testimonio del párroco, si uno de los cónyuges ha declarado expresamente no querer hijos, etc. La declaración de nulidad no es una anulación, y la Iglesia limita hoy considerablemente las posibilidades sometiendo a los esposos a un cuestionario que ellos deben firmar.

Sin embargo, hay en la indisolubilidad casos de excepción. El primero es el del matrimonio no consumado, que puede ser disuelto por la Santa Sede, o por la profesión solemne de uno de los cónyuges; ya indicamos esta excepción, que significa simplemente que el matrimonio no consumado no es un matrimonio perfecto. Pero no puede ser disuelto por la sola voluntad de los esposos: hace falta dispensa.

El segundo caso es el del privilegio paulino. Se funda, efectivamente, en la autoridad de San Pablo, y el mismo Apóstol tiene buen cuidado de subrayar: «A los demás les digo yo, no el Señor» (1 Cor 7, 12):

Si algún hermano tiene mujer infiel y ésta consiente en cohabitar con él, no la despidas. Y si una mujer tiene marido infiel y éste consiente en cohabitar con ella, no la abandone. Pues se santifica el marido infiel por la mujer y se

santifica la mujer infiel por el hermano. De otro modo, vuestros hijos serían impuros y ahora son santos. Pero si la parte infiel se retira, que se retire. En tales casos no está esclavizado el hermano o la hermana, que Dios nos ha llamado a paz. ¿Qué sabes tú, mujer, si salvarás a tu marido; y tú, marido, si salvarás a tu mujer? (1 Cor 7, 12-16).

Supone, pues, San Pablo que de los dos cónyuges no bautizados uno se convierte y se bautiza; y declara: si el que no se bautiza acepta la conversión del otro, que no se separen. Pero si no la acepta, el otro puede separarse. San Pablo estima que el bien de la fe es superior y puede preferirse al bien de la unión conyugal cuando entrambos se oponen o la cohabitación se hace imposible. El vínculo se disuelve cuando la parte bautizada vuelve a casarse. La Iglesia no concede el beneficio del privilegio paulino sino después de haber interrogado a la parte infiel y haber comprobado su voluntad de no «cohabitar pacíficamente» con su cónyuge bautizado.

Esto nos indica una vez más que el vínculo del matrimonio no sacramental es menos fuerte, menos consistente que el del sacramento. San Pablo puede salir responsable de dispensarlo en beneficio de la fe de uno de los esposos convertido; en pos de él, la Iglesia reconoce al soberano pontífice el poder de dispensar del matrimonio no sacramental de dos esposos no bautizados cuando uno de los cónyuges se convierte y se somete a las leyes de la Iglesia. Pero tienen que darse serios motivos análogos al que San Pablo presenta, y la dispensa es rara.

Fuera de estos casos, la unión de los esposos es indisoluble, sobre todo la de los esposos cristianos, que es, desde luego, un sacramento (el sacramento consiste en el cambio ritual de los consentimientos), pero también una realidad sacramental (una *res et sacramentum*) permanente. La fidelidad cotidiana de los esposos que fue significada por el sacramento es a su vez el signo permanente de la unión de Cristo y de la Iglesia, y atrae constantemente sobre los esposos la gracia del misterio cristiano.

IV. LA GRACIA DEL MATRIMONIO

La palabra *gracia* puede tener dos sentidos. Por un lado significa belleza, elegancia, cualidad de lo agraciado o gratuito. En otro sentido designa un favor de Dios. Podemos distinguir estos dos sentidos, pero no siempre debemos disociarlos. En efecto, la belleza y el honor del matrimonio provienen de la gracia entendida como un favor o un don de Dios. Esto no quiere decir que el matrimonio no sea fundamentalmente una institución natural, sino simplemente que en la condición actual de la humanidad, la belleza y el éxito espirituales del matrimonio son efecto de una gracia sanante de Dios. El amor conyugal no tendrá belleza si no es ante todo y principalmente un amor espiritual. Si no fuera otra cosa que un amor egoísta, privado de toda caridad, no sería ni bello ni digno de honor. Al estudiar la belleza del matrimonio en aquellos a los cuales cura Dios lenta-

mente de la herida original, consideramos también simultáneamente, como la causa a través del efecto, la gracia propia del matrimonio, la gracia que Dios concede a los esposos.

La liturgia misma de la Iglesia latina nos sugiere en la fórmula de la bendición nupcial el modo en que podemos considerar esa gracia. Cuando el sacerdote bendice a la esposa en el curso de la misa, dice:

Casta y fiel, cásese en Cristo, e imite constantemente a las santas casadas:
Amable a su marido como Raquel,
Prudente como Rebeca,
Longeva y fiel como Sara.

Es verdad que esta bendición se dirige a la esposa y no al esposo; pero esto no quiere decir que no afecte a la unión misma de los esposos. Es lo corriente en la liturgia nupcial: en la parroquia de la novia se celebra el matrimonio; es la novia quien luce ese blanco vestido y ese velo que sólo llevará una vez en su vida. En el elogio que la Escritura hace de la mujer, mientras el marido «se sienta a las puertas de la ciudad entre los ancianos del lugar» (Prov 31, 23), la esposa permanece en casa; el hogar es su única ocupación. Virgen o casada, tal es la opción que para una joven decide de toda su vida, y en particular de la profesión para la cual se había preparado y que muchas veces abandona al casarse. Al casarse, su mismo ser se transforma, y de muchacha se convierte en mujer. Está dispuesta a soportar en sí misma, en su propio cuerpo, todas las fatigas que implica el embarazo, el parto y la cría de los hijos; y mientras éstos carezcan del uso de razón, pensará por ellos, cuidándolos y vigilándolos en todo momento. Será ella, por decirlo así, el alma del crecimiento de cada uno de sus hijos, y al mismo tiempo la animadora de todo el hogar. Por eso merece que se eleven en su nombre las oraciones que, no obstante, se refieren al éxito espiritual del hogar completo y que, por tanto, deben aplicarse también a intención del marido. Así como la Iglesia, que es la esposa de Cristo, es el hogar o familia de Dios, la mujer es la figura y la mejor expresión de todo el hogar. Por eso el sacerdote se dirige a ella, aunque no es desconocida la parte *correspondiente* de gracia y de cualidades espirituales que al mismo tiempo se pide a Dios para el marido.

Este privilegio concedido a la mujer tiene además otra significación. Indica el santo orgullo de la Iglesia que ha arrancado a la mujer de la humillante condición en que le retenían las religiones y civilizaciones primitivas.

1. Amable como Raquel.

Nos dice el autor sagrado que Raquel era «muy esbelta y hermosa» (Gen 29, 17). Era tan cara a Jacob que éste aceptó servir durante siete años en casa de su futuro suegro Labán para obtener la mano de su hija. «Y siete años le parecieron sólo unos días, por el amor que le tenía» (Gen 29, 20).

Raquel es un símbolo. La mujer debe ser amable a su marido no sólo por su gracia natural y por la elegancia con que sabrá presen-

tarse, sino también por su inteligencia para disponer la casa, por su diligencia, por su discreción y, sobre todo, por su bondad. «Quién sabe —dice San Pedro— si el marido será ganado sin palabras por la conducta de su mujer, considerando su respetuoso y honesto comportamiento» (1 Petr 3, 2). El marido, por su parte, debe mostrarse digno de ser amado por su mujer.

No cabe duda que la primera intención de los esposos debe ser la de amar, y no la de ser amado. Pero el amor conyugal es una amistad; quien ama se hace amar. Lógicamente, el que ama a su cónyuge deseará que éste halle sus delicias y su bien en quien le ama, será afectuoso con él y procurará hacerse amar. Y, desde otro punto de vista, ¿quién no se siente vivir cuando se ve amado? ¿Quién amaría a Dios si no tuviera fe en su amor y no supiera que Dios le había amado primero? (1 Joh 4, 10). Ser amado es un indicio de que aquel a quien se ama ha encontrado también sus delicias en este amor; ser amado favorece a la grandeza del alma y duplica el amor que cada uno puede sentir hacia el otro.

Pero es poco el poder que cada uno tiene para atraer necesariamente el amor del otro. A menos que digamos que al amarle le ofrece la cosa más amable de todas, pues el amor con que se ama es poderoso para atraer el amor del amado. Nada más amable que ser amado por aquel a quien amamos. Por eso, aun para ser amados, los esposos deben preocuparse sobre todo de amar.

Los moralistas hablan muchas veces de los «derechos» o «deberes» de los esposos, o de las «leyes» del matrimonio. Esta manera de hablar puede ser verdadera en parte, pero no corresponde exactamente a la realidad. El Señor mismo, que no quiere tratarnos como esclavos sino como amigos, ha dado a los esposos un ejemplo de amistad, que es algo muy distinto de un código. El término «justicia» y las palabras con él relacionadas suenan mal cuando del matrimonio se trata, porque entre los esposos no se da la perfecta *alteridad* requerida para una justicia perfecta y para una perfecta igualdad entre los sujetos de derecho. Los esposos no son enteramente *otros* el uno para el otro, ya que están el uno en el otro. El pertenecerse mutuamente crea entre ellos una cierta identidad que excluye la justicia perfecta. Nadie es justo consigo mismo. Nadie se pide cuentas a sí mismo. Tampoco conviene al amor de los esposos, ni al ser común que entre sí constituyen, pedirse cuentas de su mutua benevolencia. El amor es siempre inventivo y renovado, se cuida poco de imitar lo que ha hecho ya en parecidas circunstancias a fin de ser «justo». Es lo que es cada día. Quiere sobre todo ser. La «ley» del matrimonio es, pues, principalmente el amor. Por lo demás, ya no es posible la «justicia» donde es imposible el amor.

Los esposos echarán mano de todos los medios que tienen para amarse, porque ahí está su principal intención. Se cambiarán las muestras de afecto y de ternura sin las cuales no se da, sobre todo en el matrimonio, el verdadero amor. Pero tendrán siempre presente que la amistad que deben edificar juntamente se funda en el espíritu. Los signos externos pueden parcialmente faltar sin que por ello deje de progresar su amor y de estrecharse su unidad.

El matrimonio

Aprender el «nosotros» es siempre penoso al egoísmo del «yo» y exige mucha labor y ayuda mutua. Por eso buscarán todo lo que puede dar cuerpo a la conciencia de ese «nosotros». La mujer hablará de sus hijos diciendo «nuestros hijos» y no «mis hijos», se interesará por los asuntos de su marido y no lo considerará como una máquina de ganar dinero para sostener «su» hogar. Tal vez un día el marido será feliz al poder aprovechar un consejo que su esposa hubiera sido incapaz de darle si no hubiera compartido día tras día, en cuanto le fue posible, los desvelos personales de su esposo. Y tampoco éste considerará los trabajos de la casa como cosa exclusiva de su mujer; procurará comprender su tarea, hacerla suya también, y prestar su ayuda. Gustarán de orar juntos, ir a misa y a comulgar juntos, comunicarse los hallazgos de sus lecturas espirituales. Tal vez convendrá incluso, si su fervor es grande, que se sienten de vez en cuando a «charlar un rato» sobre estos temas. Parece conveniente que los esposos no se oculten las cartas que cada uno recibe de su familia y amistades; y esto ya desde el principio, pues así no sentirán más tarde la tentación de hacerlo, y tal vez evitarán entonces lo peor. La experiencia, en fin, parece aconsejar que los esposos no vivan con sus padres, sobre todo los primeros años de matrimonio. La providencia quiere que normalmente «el hombre deje a su padre y a su madre y se adhiera a su mujer, y que sean una sola carne». Es frecuente que cuando el nuevo hogar se instala en el domicilio de los padres de la esposa, por ejemplo, no puede adquirir su autonomía y su libertad de gobierno, y, lo que es más grave, la joven mujer guarda para su padre, y para la familia de la que ha salido, lo mejor de su corazón. La fundación del hogar exige un corte y una separación. El que es capaz de separarse, ése es el que se entrega.

No obstante, guárdense los esposos de «cerrar» su hogar so pretexto de intimidad y de unidad. Cierto es que no todas las invitaciones de larga duración son prudentes y aconsejables. Conocemos familias destrozadas por haber tenido la bondad (?) imprudente — y nada buena para ellas mismas — de hospedar durante semanas enteras a una joven descarada (o a un hombre atrevido). Pero puede darse el extremo opuesto: un egoísmo de la intimidad conyugal que puede ser fatal para ésta. La mujer celosamente encerrada en el hogar por su marido se verá tentada a ocultar sus cartas y sus relaciones, aun las más respetables. El marido vigilado por la mujer celosa corre el riesgo de conocer un día ciertas tentaciones tanto más fuertes cuanto que se entregará a ellas con un sentimiento de liberación y no tendrá la ayuda de su esposa para vencerlas. ¿Familia cerrada o familia abierta? La caridad no se plantea semejantes cuestiones, porque nunca escoge. O al menos escoge lo que es un bien. Sería contrario a la caridad que la familia fuera «abierta», aun con pretexto de apostolado, si los esposos no estuvieran casi nunca juntos y no tuvieran más que un mínimo de intimidad verdadera. Sería igualmente contrario a la caridad que un hogar cristiano ignorara sus vecinos indigentes, sus amigos, todos aquellos a los cuales puede hacer algún bien y que lo esperan de él.

El matrimonio es una empresa difícil que no se corona en un día. Los esposos van tanteando de un bien por hacer a otro bien que todavía ni siquiera han pensado en hacer, hasta que al fin pueden hallar la especie de ser único que les confiere una amistad perfecta, confiada y recíproca, libre y estable, gratuita y, sin embargo, necesaria como el corazón de cada uno.

2. Prudente como Rebeca.

Rebeca, esposa de Isaac, tuvo dos hijos: Esaú y Jacob. Cuando Isaac llegó a viejo, Rebeca consiguió — ya se sabe cómo — que la bendición del padre recayera sobre Jacob, el hijo menor, que había comprado a su hermano el derecho de primogenitura. Esaú concibió entonces un odio profundo hacia su hermano y quiso matarle. «¿Habría de verme privada de vosotros dos en un solo día?» dijo Rebeca (Gen 27, 45), y persuadió a Isaac para que enviara a otra tierra a su hijo Jacob (Gen 28, 2) mientras que ella misma decía a éste: «Anda, pues, huye a Jarán, a casa de Labán, mi hermano» (Gen 27, 44).

De este modo Rebeca ha venido a ser símbolo de la prudencia. Tal vez su prudencia (la Escritura no lo dice) no estuvo exenta de falta. San Agustín, cuando nos dice que la sustitución de Esaú fue *un misterio*, es decir, el signo profético de la encarnación (Cristo revestido de la naturaleza humana como Jacob con las vestiduras de Esaú), no niega que fue, materialmente, una mentira. Mentira o no, lo cierto es que la liturgia no ha considerado la doblez de Rebeca, sino solamente su prudencia.

La prudencia es un don de la inteligencia, particularmente necesario a los padres. La prudencia familiar, aquella que los ancianos llamaban también «prudencia económica»¹², es la virtud de los jefes de familia cargados de experiencia, que saben comprender las situaciones y prever todas las cosas, y que mandan con afecto y suavidad. Y así, la epístola que leemos en las fiestas de una santa mujer, sacada del libro de los Proverbios, alaba a ésta más por su prudencia que por su encanto y su belleza:

Engañosa es la gracia, fugaz la belleza;
la mujer prudente, ésta es de alabar (Prov 31, 30).

Este esfuerzo de recta y sana inteligencia en la dirección del hogar es una de las más bellas tareas del amor, y señala una vez más que los esposos no deben amarse solamente con su sensibilidad y su pasión, sino entregando también lo más elevado de sí mismos, su inteligencia. Aplicando con todo corazón su espíritu a lo que deben hacer, es como gobernarán sabiamente su amor y su hogar.

Esto quiere decir que no deben abandonar ninguno de los recursos espirituales que puedan tener. En particular, que la esposa no descuide la lectura cuando pueda hacerla, que conserve el gusto por informarse, por instruirse, que sepa suspender sus labores no sólo

¹² Del griego *οικονομικός*, relativo a la dirección, intendencia o administración de una casa.

para orar a Dios, sino también para pensar en Él, y para pensar en su hogar delante de Él, a fin de que la edificación del hogar sea toda interior en su propio corazón antes de traducirse, si Dios lo quiere, a la realidad externa.

Amar con prudencia es amar al otro por lo que él es; no buscar de una manera egoísta apartarle de su propia tarea, sino al contrario, secundarle en lo que hace y secundarle en la obra del bien. Amar a los propios hijos con prudencia es, ante todo, ganarse su confianza, comprenderlos, ponerse en su lugar, en su tiempo y en la nueva generación, que es la de ellos; es educar día tras día su crecimiento, prever sus crisis — crisis de adolescencia y de carácter, crisis de afecto, crisis de fe — y ayudarles a superarlas. Esta tarea parece particularmente urgente hoy que se observa en todas partes una especie de división de generaciones: «la generación de los padres y la de los hijos viven en una independencia declarada, cuando no en una guerra fría [...]. El problema es grave. Todo sucede como si la familia no estuviera ya de acuerdo con el mundo y viviera con imágenes antiguas de un porvenir asimilado ya por el pasado»¹³. Finalmente, para los padres cristianos, amar a los hijos con prudencia es sobre todo asumir generosa y plenamente la labor de educación religiosa que la Iglesia les confía. ¡Cuántos padres «descargan» esta educación sobre la escuela, el «catecismo» o la parroquia, cuando es ésta su misión más importante! No cabe duda que entre la Iglesia y los hogares cristianos hay un reparto de responsabilidades. El hogar no tiene todo el poder; no puede, en definitiva, prescindir del sacerdote. Pero la Iglesia confía de una manera general a los padres la educación religiosa de sus hijos. Podemos comparar el papel religioso del sacerdote (o más especialmente el del obispo) y el papel religioso del hogar, a los del padre y de la madre, respectivamente. La prudencia de los esposos está en comprender bien esta relación y en no descuidar su propio cometido, tan indispensable para el pastor de almas.

3. Longeva y fiel como Sara.

Sara vivió ciento veinte años (Gen 23, 1) y a todo lo largo de su vida fue fiel a su marido, aunque durante mucho tiempo no tuvo ni un solo hijo y no concibió a Isaac hasta que no estuvo «fuera ya de la edad propicia» (Hebr 11, 11). San Pedro la propone como ejemplo a las mujeres casadas diciendo:

Vuestro ornato no ha de ser el exterior del rizado de los cabellos, del ataviarse con joyas de oro o el de la compostura de los vestidos, sino el oculto en el corazón, que consiste en la incorrupción de un espíritu manso y tranquilo; ésa es la hermosura en presencia de Dios. Así es como en otro tiempo se adornaban las santas mujeres que esperaban en Dios, obedientes a sus maridos. Como Sara, cuyas hijas habéis venido a ser vosotras, obedecia a Abraham y le llamaba *señor*, obrando el bien sin intimidación alguna (1 Petr 3, 3-6).

¹³ G. VENAÏSSIN, *Drame de l'autorité familiale*, «Foyers», oct.-dic. (1953) 371-372.

Y dirigiéndose a los esposos, añade: «Vosotros, maridos, tratadlas con discreción, como a vaso más frágil, honrándolas como a coherederas de la gracia de vida» (1 Petr 3, 7).

La fidelidad en el matrimonio tiene relación muy estrecha con la castidad, ya que supone un dominio armonioso del espíritu sobre los sentidos. Por eso la oración de la bendición nupcial dice a la mujer poco antes de la mención de Sara: «Casta y fiel, cáse en Cristo».

Siendo la virtud que asegura el dominio del espíritu sobre la carne, la castidad conviene a todos los estados; pero los actos correspondientes a esta virtud única son diferentes según los estados: vida consagrada al Señor, preparación para el matrimonio, o vida matrimonial. La castidad permite a los esposos ciertas manifestaciones de afecto — incluso les inclina a dárseles cuando es bueno — que no permite todavía a los novios, y prohíbe a los que quieren guardar celibato para el Señor toda caricia o todo contacto, y aun todo sentimiento que represente en sí mismo un reclamo a la intimidad conyugal.

Lo que hace más difícil la castidad conyugal es el no ser exclusiva como la de las vírgenes. Actos prohibidos por ésta son permitidos por aquélla, que puede incluso inspirarlos y guiarlos. Entre una y otra, la castidad de los novios está impregnada de respeto, de discreción y de delicadeza. Está bien que los novios se digan palabras de amor que serían mentira y coqueteo en boca de jóvenes que no tuvieran la mínima intención de casarse. Pero el respeto mutuo y una valerosa prudencia debe guardarles de toda intimidad que pueda arrastrarles a lo que todavía no les está permitido. No obstante, la castidad de los novios es provisional; y la abstención temporal de lo que no está permitido no siempre significa que los novios sean castos.

Si ya lo eran, deben seguir siéndolo después del casamiento. Y si no lo eran, es preciso que vuelvan a serlo. Este prudente y suave dominio de los actos de su condición supone que son capaces de abstenerse de ellos si, por ejemplo, la muerte de uno de ellos obliga al otro a la continencia, o si la enfermedad, el infortunio o la separación forzada (el caso de los prisioneros...) exige a cada uno de ellos un dominio poco común. El asalto de las potencias sensibles y sensuales será tanto más impetuoso y el problema de la continencia tanto más insoluble cuanto menos preparados estén los esposos. Pueden éstos compararse a las vírgenes necias que no han tenido cuidado de aprovisionarse y se han quedado sin aceite a la hora de llegar el que esperaban. La prudencia exige, pues, que los esposos se preparen a este pacífico dominio de la carne, en el cual reside la virtud de la castidad, desde su primer año de matrimonio, aprendiendo a dominar sabiamente sus deseos y encomendando a los medios espirituales la parte principal. Lo primero que deben hacer los esposos para ser castos es amarse de todo corazón y ante todo espiritualmente.

La liturgia de la Iglesia no olvida esta clase de medios. Después del último augurio de longevidad y de fecundidad que precede a la última bendición, se recomienda al sacerdote que «exhorte a los

esposos a la continencia». Como la carne reclama siempre más de lo que se le da, está bien, efectivamente, que los esposos impongan de vez en cuando a su pasión una disciplina compensadora y educadora. Bueno será también que se habitúen a ello, cuanto sea posible, sin tardar demasiado. El ritmo del año litúrgico, donde los períodos de mortificación, de ayuno y de abstinencia alternan con épocas de fiesta y de alegría, es también una invitación a los esposos a practicar una cierta ascesis durante el tiempo en que la Iglesia se prepara a celebrar los misterios de las grandes fiestas. La sobriedad observada en las vigilijs dispone el alma a los goces espirituales del día siguiente. Y lo mismo la continencia.

Ascesis y disciplina de las pasiones no son los únicos medios. Poco aprovecharían si no fueran acompañados de la oración en común, de la frecuencia regular de los sacramentos y de todas las obras espirituales de que son capaces los esposos. La oración del joven Tobías es un ejemplo que la Iglesia presenta continuamente a los esposos. Después de haber obtenido de Ragüel la mano de su hija Sara, Tobías es introducido junto a su joven mujer en una alcoba de la casa, y le dice:

«Sara, levántate y vamos a orar para que el Señor tenga misericordia de nosotros. Roguemos a Dios hoy, mañana y pasado mañana; porque durante estas tres noches estaremos unidos a Dios, y después de la tercera noche viviremos nuestro matrimonio. Porque nosotros somos hijos de santos (pertenecemos al pueblo santo, al pueblo de Dios) y no podemos juntarnos como los gentiles que no conocen a Dios.» Levantáronse, pues, y suplicaron a Dios con insistencia para que les concediera la salud. Y comenzó Tobías, diciendo: «Bendito eres, Dios de nuestros padres, y bendito por los siglos tu nombre santo y glorioso. Bendígame los cielos y todas las criaturas. Tú hiciste a Adán y le diste por ayuda y auxilio a Eva, su mujer; de ellos nació todo el linaje humano. Tú dijiste: No es bueno que el hombre esté solo; hagámosle una ayuda semejante a él. Ahora, pues, Señor, no llevado de la pasión sensual, sino del deseo de descendencia que bendiga tu nombre por los siglos de los siglos, recibo a Sara por mujer» (Tob 8, 4-9).

Esta ejemplar historia referida por los libros santos nos da a entender que el acto conyugal puede ser en sí mismo una cosa bella y santificante. Cuando los esposos se honran entre sí como hijos de Dios y se unen para dar a Dios «descendencia que bendiga su nombre», su acto de amor conyugal, que es al mismo tiempo un acto de amor teológico, es decir, de caridad, es meritorio de vida eterna en cada uno de ellos. Es un acto humano transfigurado por la gracia.

En cambio, si los esposos buscan por encima de todo el placer, si lo desean con tal ardor que preferirían verse privados de Dios que de él, si el ansia de cada uno es tan encendida que busca no ya la amistad del cónyuge, sino el deleite que el contacto con su cuerpo le procura, hasta el extremo de que el marido, por ejemplo, se acercaría a cualquier mujer de la misma manera que a la suya, el acto de tales pretensiones y de tales deseos es un grave pecado. Puesto que Dios mismo es sacrificado al ardor de la carne, tal acto es por su naturaleza, y sin posible excusa, un pecado mortal.

En un término medio, es posible que el acto conyugal, siendo bueno y meritorio bajo un cierto aspecto, implique, bajo otro aspecto, algún pecado venial. Es, por ejemplo, el caso de los esposos que, aun siendo fieles y manteniendo la amistad con Dios y la aceptación de su voluntad, son demasiado ávidos de la carne, le conceden una atención demasiado inquieta en detrimento de la amistad espiritual. Esta desmesura es una leve falta que merece, a causa de la particular dificultad del acto conyugal, una especial indulgencia, y no hay que pensar que impide ver cuanto de bueno y santo hay en dicho acto. Indica simplemente, en este caso particular, que mientras no somos perfectos — ¿y quién presume de serlo? — ninguno de nuestros actos puede ser absolutamente perfecto. La oración de los esposos, sus sacrificios y su labor, su generosidad espiritual, lograrán reparar estas debilidades y atraer la misericordia de Dios.

Por encima de todo, el amor de caridad de los esposos tiene valor de fin y de medio al mismo tiempo. La mujer cristiana, como ya vimos, halla en el sacramento del matrimonio un medio de estrechar su unión con Cristo. El afecto que siente por su marido es sacramento del que debe sentir por Cristo, y por eso le ayuda normalmente a estrechar sus lazos con el Salvador; es decir, que, normalmente también, la virginiza espiritualmente.

4. Matrimonios felices y santos casados.

La gracia del sacramento no hace que todos los matrimonios cristianos sean siempre felices matrimonios, ni que todos los felices matrimonios — los matrimonios bien avenidos — acaben por ser infaliblemente matrimonios felices. Por el contrario, ¡cuántos fracasos no vemos! Es doña Proeza que, a pesar de su fe, su oración y sus sacrificios, su confianza en la Virgen y su heroísmo mismo, tiene el corazón apegado a un cierto don Rodrigo, y no es feliz en su matrimonio con don Pelayo ¹⁴. O aquel marido perezoso, inepto para los negocios, que reduce su hogar a la miseria y expone a su mujer a las más graves tentaciones. Es tal mujer derrochadora que gasta diariamente más de lo que su marido gana. O tal marido grosero que humilla a su mujer. Es tal esposa que sigue apegada a su padre, a su familia, y que jamás llega a entregarse, si no ya a «sus» hijos, al menos a su marido. O tal marido que trata a su mujer como a una esclava; o tal mujer que mete a todo el mundo en vereda, incluso a su marido. Es tal esposo que oculta sus asuntos a su esposa, hipoteca su propia casa y, un día, se descubre la dura verdad. O bien aquella joven esposa que ha llegado al matrimonio sin preparación, sin educación sobre las cosas del mismo y que amarga la vida de su marido con su frialdad o con la aversión que acaba por sentir a todo encuentro. Es tal familia que no tiene hijos, o tal otra que los pierde... Es el padre hospitalizado o la madre enferma. Y la lista podría alargarse indefinidamente. Las doña Música que han hallado a aquel que aman, y que viven con él felices todos los días de su vida, son

¹⁴ Personajes de la obra *Le soulier de satin*, de P. CLAUDEL.

contadas. Las familias felices y santas parecen ejemplares de otro mundo, de un paraíso perdido que no está hecho para los pecadores. Vemos incluso que los mejores éxitos son a veces un lazo para la santidad, y que las familias dichosas tienen tentaciones de suficiencia, de repliegue sobre sí mismas, de egoísmo, a las cuales sucumben muchas veces.

Los matrimonios felices son raros; los «éxitos» son peligrosos y a menudo provisionales... Parece, sin embargo, que una cosa debiera consolar al cristiano, y es que, según expresión de San Pablo, «Dios hace concurrir todas las cosas para bien de los que le aman» (Rom 8, 28). Aun los fracasos son santificantes. La vida de los santos casados no es de ordinario muy consoladora para las personas casadas, pues tan raro parece ser el «éxito» en su matrimonio. Y, sin embargo, son santos. Para seguir la dirección espiritual de San Francisco de Sales, Santa Juana de Chantal debió renunciar a su propio hogar y vencer la oposición de éste pasando sobre el cuerpo de su hijo. Desposada a pesar suyo con Luis de Orleáns, Santa Juana de Valois no encontró en el matrimonio sino miseria y sufrimientos; verdad es que su matrimonio fue declarado nulo por la Santa Sede. Pero éstos no son más que algunos ejemplos, y tales casos nos son familiares. No obstante, no nos dejemos impresionar por estos «fracasos» santificantes. El caso normal de las santas que hallaron en el matrimonio reciprocidad de amor y de santidad no tiene tanta necesidad de ser publicado, precisamente por ser normal. La Iglesia no canoniza a todos los que están en el cielo. En cuanto a los maridos santos, la historia refiere sobre todo sus obras de caridad extra-conyugal, como en la vida de San Luis, de San Estanislao, etc., lo cual no quiere decir que no encontraran en su compañera la ayuda y el amor recíproco que registramos en los matrimonios felices.

Por tanto, los cristianos pueden esperar también de la Providencia que su hogar será un hogar feliz. En cualquier caso se equivocarían consolándose demasiado fácilmente con la idea de que aun los fracasos pueden ser santificantes. No lo son necesariamente. Y aun cuando lo son, los esposos no pueden desearlos o quererlos. El hecho de que frecuentemente Dios saca bienes de los males no quita la responsabilidad de quienes primero han obrado el mal cuando han sido verdaderamente responsables. Si la santificación de tal o cual marido comienza cuando se da cuenta de que su mujer va alejándose de él, la desdicha que a él le santifica no deja de ser una grave responsabilidad para su mujer. Y si él mismo fue previamente causa de ese alejamiento, también sobre él recae la responsabilidad de un pecado cuyas consecuencias, sin embargo, le serán tan saludables. Si Dios emplea tan maravillosamente el mal en provecho nuestro, no por ello el mal deja de ser mal, ni el que lo hace deja de tener su responsabilidad, ni es lícito quererlo, sino que todos deben hacer solamente el bien. Buscando exclusivamente crucificar en sí mismos sus malas inclinaciones, y confiando a la Providencia tanto las alegrías que ella les concede como las cruces que tienen que aceptar, los esposos cristianos deben procurar siempre, en toda circunstancia, formar un hogar donde el amor reine. De nada sirve toda la «virtud» del

mundo y toda la piedad allí donde no hay amor. No hay matrimonios felices cuando los esposos no se aman. Y amarse pueden siempre; aun el sufrimiento, llevado juntamente, puede estrechar la unión y, con ella, la felicidad más profunda y verdadera de los esposos.

V. LOS RITOS DEL MATRIMONIO

Los ritos de la liturgia nupcial, al mismo tiempo que disponen a los esposos para recibir bien el sacramento y para usar bien de él, expresan simbólica y eucológicamente el pensamiento de la Iglesia. Por esta razón los estudiamos aquí.

1. Los esponsales.

Los esponsales eran antiguamente más importantes que hoy, porque tenían otra significación. Eran el acto decisivo por el cual la familia de la futura casada hacía donación de su hija a su futuro esposo, y por el cual éste se comprometía con ella. La ceremonia podía variar de una Iglesia a otra, pero implicaba siempre un compromiso definitivo. Lo vemos bien, por ejemplo, en una respuesta del papa Severo a un obispo de Tarragona, que declara inquebrantable el lazo creado por tal ceremonia. La única diferencia con el matrimonio subsiguiente era que la joven «esposada», prometida a quien debía desposarse con ella, permanecía cierto tiempo aún con su familia; el día del «casamiento» inauguraba su vida común con el esposo. Era en cierto modo una boda en dos ceremonias, separadas a veces por un largo intervalo de días o semanas. La Iglesia atribuyó poco a poco un papel secundario a los esponsales y les quitó su carácter definitivo. En el rito eslavo-bizantino, la liturgia ha reunido las dos ceremonias, que ahora se celebran en el mismo día y que constituían la liturgia actual del matrimonio¹⁵. Algo así como nuestro bautismo de adultos que reúne ahora ceremonias que en otro tiempo se extendían durante un largo período de varias semanas.

En ciertos rituales de la Iglesia latina se encuentran bellas ceremonias de esponsales; consagran el uso según el cual los novios se prometen entre sí sin compromiso definitivo, y lo bendicen. Se bendicen los anillos, y algunas veces también una estatua de la Santísima Virgen que será más tarde «la Virgen de la casa» y que preside ya el amor de los prometidos. En Périgueux se concluye la ceremonia con una invitación al beso que «según una vieja costumbre romana y franca sancionaba los esponsales»¹⁶. Sin embargo, ante la Iglesia no hay esponsales canónicos (que entrañan, en caso de ruptura, la obligación de reparar el daño causado), a no ser cuando hay promesa escrita y firmada por el párroco o por dos testigos (can. 1017, 1). Tampoco las «brillantes ceremonias de petición de mano» son esponsales canónicos.

¹⁵ Cf. MARCHESI, *Le sacrement de mariage dans le rite byzantino-eslave*, «*Paroisse et liturgie*», 3 (1953) 184-186.

¹⁶ P. DONCOEUR, *Le rituel du mariage*, Éd. de l'Orante, Paris.

2. Las amonestaciones.

La fundación de un hogar interesa a toda la Iglesia. Si comparásemos estadísticamente los miembros que la Iglesia recibe por conversión del paganismo, del cisma o de la herejía, con los que recibe por vía de los hogares cristianos, la superioridad de éstos sería enorme. Los padres cristianos son, pues, en gran parte responsables de la continuidad de la Iglesia. Por eso la Iglesia, solicita de su propio bien y de su porvenir, toma toda clase de precauciones para que los nuevos matrimonios sean dignos. Antes, las amonestaciones se proclamaban el domingo desde el púlpito de la parroquia. Ahora va extendiéndose en las ciudades la costumbre de publicarlas en la tabla de anuncios nada más. Es una lástima. Y mayor pena da ver la costumbre que parece introducirse ya, sobre todo entre familias ricas, de pedir dispensa total de ellas.

3. La tarjeta de participación.

La tarjeta de participación no tiene carácter litúrgico, pero puede anunciar a muchas personas lo que las amonestaciones hacen saber hoy muy difícilmente, sobre todo cuando no son proclamadas desde el púlpito. Si la tarjeta está hecha con gusto, honra a la familia que la envía.

No debe escribirse que el matrimonio será «administrado» a los esposos o «celebrado» por el Sr. Cura don N. El sacerdote no es ministro del matrimonio. Puede decirse sencillamente que el matrimonio será celebrado «en la Iglesia de...». Si se quiere mencionar el nombre del sacerdote amigo de casa que será testigo, puede decirse: «El Sr. Pbro. don N. recibirá los consentimientos de los esposos en nombre del Sr. Cura Párroco don N.» Si el sacerdote que celebra la misa no es el mismo, puede añadirse: «celebrará la misa de velaciones y dará la bendición nupcial el Sr. Pbro. don N.» No tendría que ser necesario añadir «misa de comunión», pues todas las misas debieran serlo.

4. La «clase» del matrimonio.

El principio de clases, legítimo y fundado en su origen, ha caído en descrédito en muchos casos para los cristianos de hoy. Por eso debemos hablar aquí de él.

Hermanos míos — escribe Santiago —, no juntéis la acepción de personas con la fe de nuestro glorioso Señor Jesucristo. Porque si entrando en vuestra asamblea un hombre con anillos de oro en los dedos, en traje magnífico, y entrando asimismo un pobre con traje raído, fijáis la atención en el que lleva el traje magnífico y le decís: Tú siéntate aquí honrosamente; y al pobre le decís: Tú quédate ahí en pie, o siéntate bajo mi escabel, ¿no juzgáis por vosotros mismos y venís a ser jueces perversos? Escuchad, hermanos míos carísimos: ¿No escogió Dios a los pobres según el mundo para enriquecerlos en la fe y hacerlos herederos del reino, que tiene prometido a los que le aman? ¡Y vosotros afrentáis al pobre! (Iac 2, 1-6).

Si las clases de matrimonio no se fundan más que en diferencias de dinero, establecen entre los cristianos una distinción que no es cristiana. La Iglesia no reprueba las diferencias sociales fundadas en un cargo, en una función actualmente desempeñada, y es completamente natural que dé al matrimonio del rey una suntuosidad que no concede al de un simple ciudadano. Al hacer esto, honra sencillamente a la autoridad, pues «no hay autoridad sino por Dios, y las que hay, por Dios han sido constituidas». Pero la Iglesia no podría honrar al dinero sin traicionar a su Fundador.

A la entera comunidad cristiana, sacerdotes y fieles, corresponde lograr que el matrimonio del pobre sea digno, como conviene a tal sacramento (que la Iglesia quiere tan alegre, que no permite su celebración en tiempos de penitencia), y que los ricos no vayan a la Iglesia a celebrar una ceremonia mundana. Donde no hay sencillez no puede haber alegría verdaderamente cristiana ¹⁷.

5. El velo y la corona.

El velo y la corona son los elementos rituales, occidental y oriental respectivamente, más antiguos y más tradicionales de la ceremonia de bodas.

Desde el siglo tercero, en occidente, la expresión «recibir el velo» significaba para una joven casarse. Era un velo rojo, color llama y bastante transparente, como una «nube», con que la casada se cubría la cabeza en signo del contrato del matrimonio. Por eso, según «el gramático Festo, *nubere* (tomar la nube) acabó por significar casarse, y *nuptiae*, por designar el casamiento» ¹⁸. No discutiremos aquí los orígenes de este rito: que la Iglesia haya «bautizado» un antiguo ceremonial romano, o que lo haya más bien transformado, lo cierto es que ha venido a ser totalmente cristiano, y el simbolismo del velo se ha enriquecido de significado. Para San Ambrosio, el velo «es recibido por la novia en signo de modestia y de pudor (*verecundia*)» ¹⁹. El rito del velo pasará incluso a las ceremonias de la consagración de vírgenes donde la joven se «desposa» solemnemente con Cristo, y se convertirá en un símbolo de la vocación de la mujer. La mujer lleva el velo, después de su bautismo, en su primera comunión, en su enlace matrimonial o en su entrada en religión, y en su viudez. Este símbolo puede también invocar la autoridad de San Pablo (1 Cor II, 3-15) ²⁰. La misión de la mujer es, en efecto, más «oculta»

¹⁷ Las damas de honor tampoco están previstas por la liturgia. Sin embargo, es tan natural la costumbre, que todas las religiones del mundo la han adoptado de una forma u otra. Por lo demás, puede inspirarse en la parábola de las diez vírgenes que acompañan a la novia y esperan al esposo para las bodas. Escogidas, como los niños que las acompañan, en una y otra familia, son el signo de la amistad que en adelante unirá a entrambas. Revelan el espíritu de las familias, por la nota de pureza y claridad que ponen en la ceremonia. Vestidas sencillamente, pero con gusto, dan categoría al matrimonio, cualquiera que sea su «clase» (sobre este rito, como sobre todos los otros que aquí evocamos, véase nuestro álbum en colaboración *Le mariage*, Col. «Fêtes et Saisons», Éd. du Cerf, París.

¹⁸ R. d'IZARNY, *Marriage et consécration virginal au IV siècle*, en Suppl. de la «Vie Spirituelle», p. 92-118 (p. 99). Aquí nos inspiramos en este estudio.

¹⁹ R. d'IZARNY, o. c., p. 94.

²⁰ Sobre el misterio del velo y su magnífico contenido, léase GERTRUD VON LE FORT, *La mujer eterna*, Rialp, Madrid.

que la del hombre: las miserias y debilidades sobre las que el amor maternal se inclina, son ocultas, y casi nunca admiten ser «reveladas» o descubiertas en público; para que se ejerza libremente su bondad y su misericordia, la esposa debe estar libre de no aparecer en público. Esto es lo que quiere dar a entender al tomar el velo en el día de su boda.

Sin embargo, la imposición del velo es una tradición típicamente africana²¹ y latina. En oriente, la esposa lleva una corona, y el casamiento se llama «coronación». Había diversas clases de coronas, y cada una tenía su significado propio: «la corona de metal era el ornato clásico de los dioses; la de laurel significaba la victoria; la de flor de azahar adornaba la cabeza de la novia»²². No obstante, dice San Juan Crisóstomo que «la corona se impone a los casados en señal de victoria. No han sido vencidos por la pasión antes del matrimonio, e invencibles se acercan al tálamo nupcial»²³. En signo de lo cual, el coro canta estrofas en honor de la Virgen que engendró al Emmanuel y «en honor de los santos mártires que fueron coronados después de haber sufrido victoriosamente»²⁴. En Rusia, la corona ha venido a tomar «forma de tiara, con una pequeña cúpula coronada por una cruz, y con la imagen de nuestra Señora y de ángeles en torno» (id.). La coronación tiene lugar en la iglesia en presencia de dos o tres paraninfos que llevan las pesadas coronas.

6. La monición y el intercambio de consentimientos.

El intercambio de consentimientos constituye la «forma» misma del sacramento del matrimonio. En la liturgia actual es el cura párroco, o el sacerdote delegado, quien hace la pregunta a la cual cada uno de los futuros esposos responde «sí». El sacerdote no actúa como ministro, sino como testigo calificado.

El intercambio de consentimientos viene ordinariamente precedido de una última advertencia a los asistentes de los novios, para que, si tienen noticia de algún impedimento, lo manifiesten. Después el sacerdote hace una «monición» o plática a los contrayentes. La plática forma parte, en efecto, de todo el rito sacramental. Tiene por objeto explicar el sacramento, presentar su significado profundo y disponer a recibirlo bien. El sacerdote no es un distribuidor automático, y el pan que da debe partirlo cada vez de un modo especial para cada uno de los que lo reciben. La Iglesia, celadora de la ortodoxia, ha estereotipado algunas moniciones, como las del bautismo o de la ordenación. Pero tampoco en estos sacramentos viene mal que el sacerdote añada una palabra que disponga particularmente a aquellos a quienes se los administra. Sobre todo, sería una pena que su «falta de tiempo» le obligara a leer siempre a los contrayentes

²¹ La expresión «tomar la mitra» es en Africa (provincia romana) sinónima de «tomar el velo». La «mitra» era «una especie de venda de tejido de lana teñido en rojo» que las mujeres se ponían alrededor de la cabeza para sujetar el pelo (cf. d'IZARNY, o. c., p. 113).

²² F. MARCHESE, o. c., p. 185-186.

²³ F. MARCHESE, o. c., p. 186.

²⁴ Idem.

un texto invariable para todos. Un sacramento tan humano, al mismo tiempo que divino, reclama esa palabra humana y personal sin la cual falta siempre algo a la fiesta. El sacerdote es el representante de Cristo, que es «el amigo» de todos. Sería especialmente grave que la «plática de boda» se reservara para los ricos, privando ordinariamente de ella a los pobres.

7. La entrega del anillo.

Los prometidos son ya casados una vez que han cambiado sus consentimientos. Los ritos que siguen no tienen por finalidad el preparar a los futuros esposos, sino expresar sobre todo el misterio e impetrar para los esposos las bendiciones y gracias que en adelante habrán de necesitar.

El sacerdote comienza por bendecir el anillo de la esposa, después el marido recibe el anillo y lo pone en el dedo anular de su esposa diciendo: «María, con este anillo me desposo contigo, en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Amén.» Es la mujer quien recibe el anillo, y el marido quien se lo da, en signo de sumisión de aquélla y autoridad de éste. El esposo no tiene por qué ruborizarse de hacer él solo este gesto, ni pedir que su esposa pueda hacer otro tanto con él. Los ritos tienen una significación que debe ser mantenida necesariamente. No es la dignidad del hombre la que está en litigio — en este aspecto, esposo y esposa son iguales —, sino su función. La esposa tiene también la suya, que es distinta, y el marido tampoco tiene por qué estar celoso de que su esposa sea «el alma» del hogar. Cada cual debe cumplir su servicio esforzada y amorosamente, por el bien y la unidad de la familia.

A continuación el sacerdote bendice a los esposos sin hacer distinción entre ambos.

8. La misa.

Las anteriores ceremonias tenían primitivamente lugar fuera del altar. En las grandes iglesias, como en las catedrales, esos ritos solían celebrarse en el pórtico. De ahí, según algunos, las representaciones del misterio de Cristo y de su Iglesia que a veces encontramos en ese lugar. A continuación, los esposos se daban un abrazo y, tras breves instantes de general regocijo, se venía al altar para la misa.

Conviene particularmente a la gracia del matrimonio el ser, por decirlo así, relevada y sostenida por la gracia eucarística. Por una parte, el sacramento del matrimonio es un sacramento de unión, el misterio eucarístico un misterio de unidad, y no hay unión posible sin unidad. La unidad es el principio y la consumación de la unión. El matrimonio es el símbolo de la unión de Cristo y de la Iglesia, y en este misterio Cristo honra a la Iglesia como a algo distinto de Él, una compañera libre a la cual Él hace igual a sí mismo. La eucaristía es el sacramento de la unidad de Cristo y la Iglesia, donde esposo y esposa no forman sino un solo cuerpo, el cuerpo de Cristo. La eucaristía ayuda a los esposos a estrechar su unión haciendo de ellos un solo pan, el pan vivo que es Cristo.

Por otra parte, la misa es el sacramento del Calvario. El misterio eucarístico, relevando al misterio conyugal, asumirá de algún modo lo que todavía perdura de la magnificencia primitiva en el amor de los esposos y lo conducirá a la gloria del nuevo paraíso, haciéndolo pasar por la ensangrentada puerta de la cruz de Cristo. Fuera de este camino doloroso no hay santidad ni triunfo cristiano. Mañana, tal vez hoy mismo, el renacido egoísmo, la facilidad, la ilusión marchita de lo que uno creía ser y no es, o de lo que pensaba que el otro era y no es..., el duro trabajo, el cansancio, la enfermedad, las penas que el otro no querrá compartir... intentarán separar, o al menos abrir brecha, por pequeña que sea, en lo que Dios ha unido y contra lo cual nadie tiene ya poder. A todos estos asaltos habrá que oponer la cruz victoriosa de Cristo, y su caridad, que es la medida sin medida de todos los sentimientos conyugales. La misa es el viático necesario y permanente de todo hogar cristiano. Antes del banquete de bodas conviene que marido y mujer sean los comensales de Cristo en la sagrada mesa.

9. La bendición nupcial.

En la Iglesia latina, la bendición nupcial no es más que un sacramental que da término, con el deseo final de una larga vida, a la ceremonia sacramental. La bendición nupcial se da siempre dentro de la misa. Así pues, no puede ser dada a los esposos que no asisten a la misa; también es negada a los matrimonios mixtos, que deben celebrarse en la sacristía. Sin embargo, cuando el cónyuge no católico se convierte, los esposos pueden pedir la bendición nupcial en el curso de una misa. Estas bellas ceremonias no son vanas oraciones sin eficacia. La Iglesia las tiene en gran estima, e invita a recibir estas bendiciones, aun mucho tiempo después, a los esposos que no han podido recibirlas el día de su enlace matrimonial, de la misma manera que invita a los niños que sólo han recibido el bautismo de urgencia a beneficiarse de las oraciones y ritos de la ceremonia completa del bautismo. La bendición nupcial no es impartida a las viudas que contraen nuevas nupcias.

En la Iglesia oriental, la bendición es una «condición para la validez del contrato y, por consiguiente, del matrimonio, a igual título que la presencia del sacerdote legítimo»²⁵. Y por eso se da siempre, aun en los matrimonios mixtos, cuando los contrayentes han obtenido la dispensa para casarse.

Después de la ceremonia, los esposos firman su «acta de matrimonio», que luego es anotada por el cura párroco en los registros de bautismo.

²⁵ Cf. *Commission pontificale pour le code de l'Église orientale*, «Pro-Orient chrétien», julio-septiembre (1953) 252. Aunque es reconocida como necesaria para la validez, la bendición «no es, evidentemente, ni el sacramento ni la forma del sacramento» (idem, p. 251-252), que está constituida por el cambio de consentimientos.

10. Otras bendiciones.

Después de la misa de boda, el ritual incluye todavía otras bendiciones: bendición del tálamo nupcial, bendición de la mujer encinta, acción de gracias de la mujer después del parto. Por las bellas oraciones de que están compuestas, dicen ya bastante del honor en que la Iglesia tiene el misterio de la generación. También hay que advertir que la «salida a misa» no es una ceremonia de «purificación», ni moral, ni siquiera ritual como lo era en Israel. Los esposos vienen a dar gracias, y la liturgia no expresa más que alegría y gratitud.

Aun a través de la cruz, el misterio del matrimonio es un misterio de vida, es decir, un misterio de gozo.

REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS

La complejidad del matrimonio, en teología, se debe a que es al mismo tiempo una «institución natural» y, para los cristianos, un «sacramento de la fe». Muchos cristianos tienden, por un lado, a menospreciar el valor de la institución natural, hasta el punto de extrañarse cuando se enteran de que la Iglesia considera indisoluble el matrimonio de dos paganos; y por otro lado, a no estimar suficientemente el valor del «sacramento de la fe»; y así, no tienen inconveniente en arrastrar al sacramento a dos personas que prácticamente no tienen fe y no están instruidas, y que se encuentran «obligadas» por el sacramento sin haber sido preparadas y sin ser, hoy, creyentes. El matrimonio no es un rito mágico, como no lo es ninguno de los demás sacramentos. Es un sacramento de la fe. Ciertamente, el derecho de la Iglesia no puede considerar la «fe» del sujeto sino en su manifestación visible y sensible de la «protesta de fe» sacramental, y por eso las leyes conciernen al «bautizado» y no al «creyente» que ha sido bautizado, siendo sinónimos para ellas los dos términos. Pero a veces ocurre que el bautizado no cree, o jamás ha vivido de su fe, o ha recibido el sacramento al poco tiempo de nacer y jamás ha sido instruido según la fe de la Iglesia; en estos casos, el pastor sólo puede limitarse a hacer valer los principios del derecho. Estos podrían llevar a la muerte (cf. Rom 7, 10) si olvidara el principio teológico según el cual el bautizado debe ser instruido acerca de su fe y vivir de su fe; hay contradicción en el significado mismo del símbolo cuando un «incrédulo» notorio, aunque haya sido un día «bautizado», usa del símbolo sacramental — lo cual es, a los ojos de la Iglesia, una «profesión de fe» determinada — sin tener fe. Por eso no pueden contarse como éxitos apostólicos el solo «número» de matrimonios que se ha «hecho», o que se hace contraer, sino más bien el número de conversiones a la fe y a la vida cristiana que estos sacramentos manifiestan y para las cuales prestan una inestimable ayuda.

No prestar atención al valor humano que existe en el matrimonio contraído según las leyes fuera de la fe, es menospreciar demasiado la institución natural. También representa un excesivo desprecio del sacramento el distribuir los ritos sin preocuparse de la fe de quienes se comprometen a ellos.

Moral de la familia.

La moral de la familia, como toda moral particular, no puede reducirse al enunciado de unas cuantas leyes. La moral del matrimonio es algo muy distinto de las llamadas «leyes del matrimonio». La moral del bien — y del amor — que hemos presentado en nuestro segundo tomo, nos indica de qué

manera debemos concebir la moral del matrimonio y nos da sus elementos esenciales. En el matrimonio entrarán en juego principalmente las virtudes siguientes:

Virtudes teologales en primer lugar. Todo el progreso del amor de los esposos consiste en pasar de un amor todavía demasiado sensible o demasiado sensual, donde el deseo de la carne tiende a dominar al espíritu, a un amor de caridad donde todo movimiento del alma, incluidos los deseos espontáneos de la naturaleza, está en su lugar, en el «orden de la caridad». La gracia del matrimonio vence de modo especial el amor propio y el egoísmo.

Prudencia. Hay una prudencia familiar especial. La familia es, en efecto, una sociedad autónoma y compleja que exige, para ser bien conducida, una competencia, una inteligencia espiritual y una rectitud de voluntad especiales. La prudencia familiar es la virtud que permite a los esposos tener una visión exacta de los problemas y de las dificultades, juzgarlos bien y tomar las correspondientes determinaciones.

Religión y fidelidad, virtudes de «justicia», moralizan, junto con la virtud de la templanza, las relaciones conyugales. Efectivamente, los esposos se unen por «religión», o sea, para dar hijos a Dios, y por fidelidad reconocen los deberes de uno con el otro, se tratan mutuamente como personas, y se respetan. Religión y fidelidad favorecen el verdadero amor al mismo tiempo que lo expresan.

Confianza, nacida de la fe, de la buena opinión que cada uno tiene de su cónyuge y de la palabra dada el día de la boda. No hay boda sin confianza. Circunstancias especiales, como la prolongada separación de los esposos, pueden llegar a exigir una confianza extraordinariamente firme.

Templanza. Al casarse, los esposos renuncian a la continencia absoluta, pero no renuncian a la virtud de la castidad según la cual el espíritu conserva el dominio de todos los movimientos del alma que le son inferiores. La conquista de la castidad, ora en el matrimonio, ora fuera de él, requiere una vida teologal profunda, virtudes y dones, especialmente el don de temor de Dios, y una cierta disciplina de vida.

La templanza no moraliza solamente las relaciones carnales entre esposos, sino también las otras relaciones familiares. La mansedumbre, que reprime las iras, la humildad tan necesaria en las penosas confidencias, la modestia en los modales, son «templanzas» necesarias en las demás relaciones en el hogar. La templanza interviene también en la entrega y el afecto que la madre debe a sus hijos.

Mas, por extenso que sea el campo de la templanza en la vida del hogar, no es en ella donde se encierra toda la moral familiar. *A fortiori*, sería injurioso para el matrimonio reducir su moral a una pura «moral sexual». Los esposos han de amarse con un amor algo más que «sexual», que no excluye, evidentemente, el «amor sexual»; y tienen más deberes que los derivados del «sexto mandamiento». La obsesión de la sola moral sexual puede llegar a falsear incluso la concepción de la templanza, pues ésta no será una verdadera virtud si no viene animada por la caridad e inspirada por ella. Los esposos que examinan su conciencia para confesarse deben, ciertamente, considerar sus faltas contra la castidad, pero también deben escrutar más profundamente en su corazón y no omitir tampoco los «aledaños» de este campo.

Desde el punto de vista de la moral habría que estudiar, finalmente, los diversos impedimentos canónicos que la Iglesia opone al matrimonio: sus orígenes, su razón de ser, sus valores religiosos y sociales. Algunos impedimentos son considerados por los cristianos como «tabús». Por ejemplo, el de consanguinidad; hay quien piensa que el matrimonio entre consanguíneos puede dar «monstruos», o que está prohibido por simples razones de eugenesia o higiene, en tanto que sencillamente se trata de costumbres sociales. El estudio de la historia es instructivo a este respecto, mostrando el origen y el valor

religioso, social o moral del motivo. Así, por lo que a los matrimonios consanguíneos se refiere, sabemos que las «uniones entre hermanos no tenían nada de incestuoso para la mentalidad de las viejas civilizaciones. Zeus y Hera eran hermano y hermana; hasta el tiempo de los últimos Tolomeos, las dinastías egipcias conservaron este medio cómodo y seguro — según su creencia — de transmitir a las generaciones sucesivas la pura sangre de los dioses, de los cuales descendían los reyes» (V. BÉRARD, comentario a la *Odisea*, tomo I, París 1933, p. 188). El canto 7 de la *Odisea* nos presenta a Alcinoos y su mujer Areté, hermano y hermana, «nacidos del mismo padre y de la misma madre». El conocimiento de los orígenes de cada uno de los impedimentos, que no siempre son los que comúnmente se cree, permite con frecuencia fijar teológicamente su exacto significado.

Pastoral de la familia.

La familia es una institución divina. Como tal, está sujeta a las leyes de la Iglesia. Pero es también una de las instituciones que componen la sociedad humana, y en cuanto tal debe también ajustarse a las leyes humanas. A la teología corresponde definir lo que en la familia depende de la jurisdicción eclesiástica y lo que cae dentro de la jurisdicción civil. Le corresponde también definir los derechos y deberes de los esposos, y de los padres con sus hijos. Este punto ha sido particularmente debatido en los últimos años a propósito de la escuela libre o de la escuela del estado. Un principio al menos permanece cierto: los padres son responsables de la educación y de la instrucción de sus hijos, y si son cristianos son gravemente responsables de su educación cristiana, lo cual no significa automáticamente que la «escuela libre» sea siempre y en todas partes la única solución. Algunos padres tranquilizan su conciencia cargando sobre la «escuela libre» la educación cristiana de sus hijos. La escuela está al servicio del hogar; completa lo que los padres no pueden hacer enteramente por sí mismos, pero no está destinada a reemplazar a los padres en todos los campos. Es lamentable que los hijos de padres cristianos no reciban ninguna educación cristiana en el hogar, aun cuando la reciban en la escuela; y en cierto sentido podemos incluso decir *sobre todo* si la reciben en la escuela, pues tal educación les parecerá una cosa adventicia, una «lección de escuela» que se olvidará en cuanto acabe la escuela. Los padres pueden encomendar a la escuela toda la instrucción restante, pero nunca pueden encomendarle enteramente la educación cristiana: ésta debe comenzar en el hogar, desde la cuna, y debe ser continuamente transmitida por la vida cristiana del hogar; la escuela nunca será más que una ayuda.

Lo que decimos de la escuela, dígame también del «catecismo» que el niño sigue, fuera de la escuela, en la parroquia. Los padres no deben ser ajenos a la enseñanza y a la educación que ahí se dan. Por notable que sea esta enseñanza, estaría probablemente condenada a una eficacia muy limitada si el niño no encontrara en su hogar un terreno propicio para madurar los gérmenes que la palabra del sacerdote, o de los catequistas, siembra en su alma.

De ahí la extrema importancia de la pastoral de los hogares considerados en cuanto tales, y la necesidad que los padres tienen de aprender su «papel» o su «oficio» de padres. El estudio atento de los principios cristianos de educación, de las «técnicas posibles» de pedagogía, de los tests, de los castigos, de los «métodos activos», etc., forma parte de su función. Habrá siempre, sin embargo, alguna cosa — la mejor — que escapará a las «técnicas». No hay «escuela de padres», ni diplomas que garanticen a un hombre el título de padre perfecto. Los padres tienen que crear un clima de vida familiar cristiana con toda clase de medios, incluida la oración en común, pero sobre todo por el espíritu de fe y de caridad en el hogar.

Asociaciones de hogares. El hecho contemporáneo de las «asociaciones o movimientos de hogares», tan numerosas y tan distintas, reclama la aten-

ción de teólogos y pastores de almas (en este orden de reflexiones es inútil, y tal vez nefasto, distinguir las funciones de teólogo y de pastor; el pastor que reflexiona sobre los medios empleados por las asociaciones de hogares no puede hacerlo exclusivamente encerrado en su habitación y delante de sus papeles, pues la vida de las almas no está en los libros, y haría una mala teología; las relaciones pastorales con los hogares son para él una de las condiciones y uno de los elementos de su teología). Antiguamente, las únicas «comunidades de hogares» conocidas eran las parroquias. El hecho de que las asociaciones y los «movimientos» de hogares, en escala nacional e internacional, se constituyan hoy independientemente de las parroquias, plantea un problema sobre la evolución o la no evolución de estas parroquias y la legitimidad de esta evolución, por una parte, y sobre las nuevas necesidades de los hogares no satisfechas enteramente por la parroquia o que ésta no puede satisfacer, por otra ¿De qué manera la parroquia ha evolucionado o ha dejado de evolucionar? ¿Cuáles son las necesidades nuevas de los hogares? En fin, podemos preguntarnos cuáles son las razones por las cuales la vida de la familia se beneficia espiritualmente al relacionarse con otros hogares. ¿Depende simplemente de gustos o de temperamentos el que unos esposos se incorporen a un movimiento del hogar, mientras que otros, unidos en su hogar, prefieren fuera de éste actuar de un modo personal, militando el marido en un grupo profesional de Acción católica, y la mujer en un movimiento católico de esposas o de madres de familia? ¿Puede la teología precisar las ventajas y los inconvenientes de ambas fórmulas?

Teología y pastoral de la mujer casada.

La Iglesia es la «esposa» de Cristo, pero es también la «familia» de los hijos de Dios; asimismo la mujer casada, que es esposa, es también la figura y la mejor expresión en sí misma de su entero hogar. Por eso ninguna reflexión sobre el hogar puede pasar por alto su papel principal, que es su vocación suprema: su papel maternal. Podríamos incluso añadir, sin desarrollarlo aquí más ampliamente, que toda teología sobre la mujer casada y sobre el hogar está vinculada en definitiva a una teología de la Virgen María y a una teología de la Iglesia (cf. A. M. HENRY, *Le mystère de l'homme et de la femme*, «La Vie Spirituelle», mayo [1949] 463-490, y *Virginité de l'Eglise, virginité de Marie*, «Bull. de la Soc. Franç. d'ét. mariales», Lethielleux, París 1954).

El actual movimiento de emancipación de la condición femenina pide una reflexión que sea algo más que una adhesión sentimental o una protesta infundada. Hay que averiguar, por consiguiente, qué es, en la condición actual de la mujer, lo tributario de una sociología determinada y, por consiguiente, tan contingente como puede serlo esa sociología, y qué es lo que depende, de hecho, de la vocación de la mujer casada tal como Dios la ha querido. En otros términos: el «feminismo» que atribuye al hombre y a la mujer las mismas funciones, los mismos derechos y los mismos deberes, ¿puede ser enteramente cristiano? Y, si no lo es, ¿dónde están ciertamente, y dónde no están las diferencias de funciones, de derechos y de deberes? Sobre este problema daremos solamente dos principios de solución:

Por una parte, sabemos que hombre y mujer tienen el mismo origen divino, idéntico destino e igual vocación cristiana; las personas son iguales. La diferencia sólo puede provenir de las funciones distintas que les están encomendadas, ante todo por Dios, y después por la Iglesia y por la sociedad. ¿Cuáles son esas diversas funciones? ¿Qué es lo que la Iglesia espera de cada uno de ellos en la sociedad? (cf., además de los artículos anteriormente citados, GERTRUD VON LE FORT, *La mujer eterna*, Rialp, Madrid, y *Spiritualité de la famille*, Cuaderno colectivo de la colección «Rencontres», Éd. du Cerf, París 1944).

Por otra parte, la emancipación es una exención, liberación de una cierta tutela, acceso a una especie de mayoría de edad y al tipo de libertad que esta mayoría supone. No puede definirse sino por orden a los términos correspondientes de mayoría de edad, libertad, tutela y esclavitud. ¿Hablamos de libertad espiritual? El cristiano sabe que esta libertad no está esencialmente ligada a un determinado género de vida; el prisionero puede ser libre si acepta por Cristo sus cadenas; el liberto es esclavo si en todo momento es víctima de su egoísmo o de su sensualidad; siendo el espíritu el verdadero yo, la verdadera libertad es la del hombre justo, y la verdadera esclavitud es la del pecado que impone al espíritu el dictado de lo opuesto a la sana razón. — ¿Hablamos de libertad social? — Deseamos entonces que cada cosa y cada persona encaje «en el orden» dentro de la sociedad. Lo que está exactamente en su sitio, o, como suele decirse, «en su elemento», encuentra normalmente ahí su libertad. El pez en el agua puede, en este sentido, decirse libre. Por consiguiente, sólo el pecado, que se opone a la sana razón, puede impedir que el hombre sea «libre» cuando está en su puesto en la sociedad. La libertad social no tiene poder para comunicar la libertad espiritual, pero puede, sin embargo, favorecerla. El alma de quien es socialmente esclavo debe ser heroica para llegar interiormente a la libertad de espíritu.

Cuando hablamos de emancipación de la mujer, hablamos ante todo de emancipación social. Debemos, pues, saber cuál es exactamente su papel, o su función en la familia, en la Iglesia y en la sociedad, lo cual nos remite a nuestro primer «jalón». Pero esa libertad no es la principal; la verdadera libertad es interior y espiritual; la mujer emancipada socialmente no es por necesidad espiritualmente libre. Allí donde domina el sentimiento, el sentimentalismo o la afectividad, y no el espíritu, allí donde el juicio es el fruto inmediato de la pasión y del sentimiento, y no de la recta razón, no puede haber verdadera libertad, sean cuales fueren externamente las situaciones. La emancipación no es una cuestión puramente social; es también cuestión de instrucción y, sobre todo, de educación de la joven y de la casada — sin olvidar que es también cuestión de gracia sobrenatural.

Otras cuestiones: la pastoral debe estudiar la mujer en todos sus estados: no solamente las esposas y las madres, sino también las viudas, las vírgenes consagradas, las «célibes involuntarias» de hoy, las jóvenes, las madres «obreras». ¿Cuáles son en la Iglesia el significado y el papel de la viuda? Sobre las viudas en la Iglesia apostólica, cf. Act 6, 1; 1 Tim 5, 3-16. — Estudiar también el tema de «la Iglesia viuda» en los padres de la Iglesia. Sobre el sentido de la virginidad en la Iglesia y sobre el papel de las vírgenes, cf. A. M. HENRY, *Le mystère de la virginité*, en *Chasteté*, Colecc. «La religieuse d'aujourd'hui», Éd. du Cerf, París 1953, p. 93-114, y la bibliografía que ahí se da. — Sobre la «vocación» de las célibes involuntarias, cf. «La Vie Spirituelle», abril (1949), *Une vocation, le célibat involontaire*, por S. LEURET, S. FOUCHE, A. PLÉ, etc., p. 373-422. — Sobre la educación de las jóvenes y la preparación de las prometidas al matrimonio, se encontrarán múltiples artículos y referencias en las revistas del hogar. — Sobre el trabajo de las mujeres, léase MICHÈLE AUMONT, *Femmes en usine*, Spes, París 1953, y los *Dialogues de la vie ouvrière*, Spes, París 1953.

Los ritos del matrimonio.

Los ritos del matrimonio han sido maravillosamente estudiados por A. C. CROEGAERT, *La liturgie nuptiale*, Lophem-les-Bruges 1938.

La teología que quiera utilizar la liturgia como fuente, sacará gran provecho examinando los ritos de las Iglesias no latinas y comparándolos.

Sobre la liturgia nupcial en el rito bizantino será particularmente útil el libro fácilmente accesible de E. MERCENIER y F. PARIS, *La prière des Églises de rite byzantin*, Chevetogne, 1937, tomo I, pp. 397-416. El rito bizantino tiene

dos partes: *el oficio del anillo*, el antiguo oficio de esponsales, que hoy precede inmediatamente al *oficio de coronación* (segunda parte). En la primera se exhibe largamente el simbolismo del anillo —merced a varias figuras del Antiguo Testamento—, y es presentada la significación del matrimonio (cf. la oración: «Señor y Dios nuestro que, entre las naciones, habéis elegido por esposa a la virgen pura que es la Iglesia...»). El oficio de la coronación es admirable por sus oraciones y por el alegre simbolismo de sus ritos. La liturgia bizantina tiene un oficio especial para las segundas y sucesivas nupcias; se carga menos el acento en la alegría, normalmente esperada para tal fiesta, que en la misericordia de Dios que perdona toda iniquidad, y en la necesidad de la conversión, lo cual manifiesta el descrédito en que la Iglesia tiene al menos en principio, las segundas nupcias.

La Iglesia tiene una legislación especial para los matrimonios que han recibido dispensa de «mixta religión» o de «disparidad de cultos». No quiere, en efecto, la Iglesia —salvo dispensa concedida a veces para los matrimonios mixtos— que estos matrimonios se celebren en la iglesia, sino en la sacristía. Es conveniente explicar a la parte no católica, y también a los fieles, lo que significa esta exclusión, que no es falta de misericordia, ni mucho menos desprecio al no creyente o no católico. Pero la Iglesia es una madre, y no una madrastra. Sus ritos, sus ceremonias, sus sacramentos sobre todo, y sus atenciones maternales deben ser ante todo para sus propios hijos. Por otra parte, ¿cómo iba a querer entrar en la Iglesia el no creyente, sabiendo que en ella se le rodeaba de tanto o más honor y agasajo en tiempo de su incredulidad que después? La familia de Dios mata al «becerro cebado» para festejar la vuelta de un infiel o su entrada en ella por primera vez; pero no agasaja a quien no ha entrado todavía. La familia de Dios —o sea, la familia de quienes son fieles a Él y pueden participar en sus sacramentos— ora por ellos.

El matrimonio de la Santísima Virgen con San José.

Hemos indicado ya que la teología cristiana del matrimonio nunca ha perdido de vista el matrimonio de María y José que la Escritura misma nos presenta. Dado que, en efecto, este matrimonio es un hecho y un dato, la teología del matrimonio debe dar cuenta de él como de todos los demás. Una teología que definiera el matrimonio inmediatamente por la obra de la carne y no por el consentimiento, no respondería a la realidad de los hechos y no podría pretender ser enteramente cristiana.

Pero, ¿cómo conciliar el fin primario del sacramento, que es la procreación, con ese dato o, mejor, con esa intención? Dicho de otro modo: fuera de ese caso excepcional y único en su orden, ¿podemos afirmar que dos esposos que se unieran con la firme intención de guardar ambos la virginidad contraerían válidamente matrimonio?

Decir que hay verdadero matrimonio, o matrimonio válido, o matrimonio perfecto, es decir exactamente lo mismo con distintas palabras; son expresiones sinónimas. Pero hay que advertir que en el matrimonio, como en todas las cosas, hay dos tipos de perfección: la perfección primera y la perfección segunda. La perfección primera de una cosa es la de su forma (véase el léxico). La perfección segunda, que es la única, al menos en última instancia, que merece el título de perfección, es la de la cosa considerada en el acto mismo en que alcanza su fin. Para una casa es ya una perfección el existir, es decir, el estar edificada, pero el ser habitable y estar efectivamente habitada es una perfección segunda. Si la casa es inhabitable por razones extrínsecas, por muy bella que sea y bien edificada que esté, algo falta a su perfección. Un cuchillo puede ser muy bonito y muy valioso, por ejemplo, si es de oro, pero si no corta es sencillamente un mal cuchillo. Apliquemos estos datos a la cuestión que aquí nos interesa. La forma o perfección primera del matrimonio consiste en una unión indisoluble de dos seres, unión en virtud de la cual

cada uno de los esposos es absolutamente fiel al otro. El fin del matrimonio, por otra parte, consiste en procrear y en educar a los hijos.

Así pues, si consideramos la perfección primera del matrimonio, la unión entre la Virgen y San José fue un verdadero matrimonio, ya que una y otro prestaron su mutuo consentimiento, aunque no consintieron en el acto conyugal, a no ser en cierto modo implícitamente (Santo Tomás de Aquino dice: *quasi implicite*; *In Matth.*, cap 1), puesto que estaban enteramente sometidos de antemano a la voluntad de Dios. El voto de virginidad de María era en este aspecto condicionado: salva la divina voluntad. Pero si consideramos la perfección segunda del matrimonio, podemos decir que la unión del todo única de María con José no alcanzó su término, y que, desde otro punto de vista, sí lo alcanzó: en cuanto a la procreación de los hijos a la cual conduce el acto conyugal, esa unión no alcanzó su término; pero el matrimonio de María y José sí realizó su perfección segunda por lo que toca a la educación del hijo, o al menos al cuidado de su crecimiento. Por eso escribe San Agustín: «En los padres de Cristo se halla todo el bien que va vinculado a las nupcias: hijo, fe conyugal y sacramento. Conocemos al hijo, que es el Señor Jesús; comprobamos la fe conyugal, puesto que jamás hubo adulterio; y reconocemos el sacramento, puesto que hay unidad sin divorcio. Sólo falta una cosa: el acto conyugal» (*De nupt. et concup.*, lib. 1, 1, cap. 11, 12, citado por Santo Tomás, ST, III, q. 29, a. 2). Creemos que esto basta para mostrar en qué sentido, según Santo Tomás, el matrimonio de la Virgen con San José es un verdadero matrimonio, un matrimonio válido y «perfecto».

Ya se ve qué es lo que ha sido preciso al matrimonio de María y José para darle su perfección, relativa, de matrimonio. Por eso tal «matrimonio» no podría darse tampoco en otro caso sino excepcionalmente, y aun milagrosamente, puesto que sería necesario que la voluntad de Dios fuera explícita. El sacramento no es dado para sellar la «amistad» de dos personas que quieran permanecer vírgenes, sino ante todo para bendecir, y consagrar en cierto modo el hogar con miras a la generación y a la educación en las cuales normalmente se construye la amistad conyugal.

Y así vemos que los esposos que antes de consumar su matrimonio descubren en sí mismos una vocación virginal, bien pronto se separan para retirarse a la vida del claustro. Y vemos, por otra parte, que la historia de la Iglesia nos ofrece ejemplares modelos de puras y profundas amistades entre santos y santas... que no estaban casados. Pensando en su «padre» e «hijo queridos», el padre Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, Santa Teresa de Ávila se complacía en «la extrema bondad del *casamentero*, Cristo mismo, que ha ligado uno al otro tan estrechamente que no serán separados ni por la muerte, sino que estarán por siempre unidos» (M. AUCLAIR, *La vie de sainte Thérèse d'Avila*, Ed. du Seuil, París 1950, p. 289). Así también pudiéramos citar la amistad tan hermosa de Santa Catalina de Siena con el beato Raimundo de Capua, la de Santo Domingo de Guzmán con la beata Diana de Andalo, la de San Francisco de Asís con Santa Clara, etc.

BIBLIOGRAFÍA

1. Teología.

Señalamos ante todo un hermoso florilegio de textos de la Sagrada Escritura que se refieren al matrimonio:

R. FLACELIÈRE, *Amour humain, parole divine*, Éd. du Seuil, París 1947.

y otras dos obras bíblicas:

DANIEL-ROPS, *De l'amour humain dans la Bible*, F. X. Le Roux, Estrasburgo.

El matrimonio

- J. BONSIIVEN, *Le divorce dans la Bible*, Desclée et Cie, París.
SANTO TOMÁS DE AQUINO, *El matrimonio*, versión e introducciones del padre SABINO ALONSO MORÁN, edic. bilingüe de la *Suma Teológica*, tomo XV, BAC, Madrid 1956.
A. M. CARRÉ, *Compagnons d'éternité*, Éd. du Cerf, París 1939.
CHAN. J. VIOLET, *Le mariage*, Éd. fam. de Fr., París.
D. VON HILDEBRAND, *Le mariage*, Éd. du Cerf, París; *Pureté et virginité*, Desclée de Br., París 1947.
B. LAUARD, *L'idée divine du mariage*, Éd. du Cerf, París.
CH. MASSABKI, *Le sacrement de l'amour*, Éd. de l'Orante, París 1947.
J. LECLERCQ, *El matrimonio cristiano*, Rialp, Madrid.
E. WALTER, *La sublimidad del matrimonio cristiano*, en *Fuentes de Santificación*, Herder, Barcelona 1959.
ISIDRO GOMÁ TOMÁS, *El Matrimonio, explicación dialogada de la encíclica «Casti Connubii»*, Casulleras, Barcelona.

Sobre la virginidad:

- TH. CAMELOT, *Virgines Christi*, Éd. du Cerf, París.
P. CHANSON, *La vocation virginale*, Éd. du Cerf, París.

Recordamos los artículos de los diccionarios en las palabras *Matrimonio*, *divorcio*.

No se olvide tampoco leer la encíclica *Casti connubii* (1939) y los discursos de Pío XII a los recién casados. (Ediciones de Editorial Librería Religiosa, Barcelona; de Mujeres de A. C., Madrid; etc.)

2. Filosofía del amor.

- M. NÉDONCELLE, *Vers une métaphysique de l'amour*, Aubier, París 1946.
J. LACROIX, *Personne et amour*, Éd. du livre franç., Lyon 1941.
G. MADINIER, *Conscience et amour*, Alcan, París 1938.
J. MOURoux, *Le sens chrétien de l'homme*, Aubier, París 1945; cap. VII: *L'Amour*.
J. GUITTON, *Essai sur l'amour humain*, Aubier, París 1948 (estudio filosófico y psicológico de perspectiva cristiana).
A. D. SERTILLANGES, *Amor cristiano*, Edit. Aspas, Madrid.
PAUL C. JAGOT, *La psicología del amor*, Iberia, Barcelona.

3. Psicología del amor.

- H. RAMBAUD, *La voie sacrée*, Lardanchet, Lyon 1946.
A. FAYOL, *Notes sur l'amour humain*, Éd. de la Rev. des Jeunes, París.
J. BIOT, *La educación del amor*, Desclée, Bilbao.
G. THIBON, *Cé que Dieu a uni*, Lardanchet, Lyon 1947.
E. ROLLAND, *Sexe et psychologie*, Éd. fam. de Fr., París 1947.
THEODOR REIK, *Sicología matrimonial*, Dux, Barcelona.

Mencionemos también en la psicología las obras de «*iniciación en el amor*», tratada ordinariamente, desde hace algunos años, con franqueza:

- P. DUFOYER, *L'intimité conjugale*, Casterman, Tournai.
CLAIRE SOUVENANCE, *Initiation à l'amour conjugal*, Mappus, Le Puy.
DR. JOUVENROUX, *Témoignages sur l'amour humain*, Éd. Le Liseron, 1948.
P. SEGUR, *Initiation à l'union conjugale*, Mappus, Le Puy.
P. CHANSON, *L'oeuvre de chair*, Éd. Fam. de Fr., París 1948.
STALL, *Lo que debe saber el recién casado y Lo que debe saber la recién casada*, Edic. de Bailly-Bailliére, Madrid.

HORNSTEIN-FALLER-STRENG, *Vida sexual sana*, Edic. Daimon, Madrid-Barcelona 1951.

4. El hogar.

Sobre la vida espiritual:

Spiritualité de la famille, Coll. «Rencontres», Éd. du Cerf, 1942.

E. BIANCANI, *La communauté familiale*, Plon, Paris 1949.

MAD. DANÉLOU, *Perfil de la familia*, Pax, San Sebastián.

P. D'HASSONVILLE, *Mystique familiale*, Spes, Paris.

ROBERT KOTHEN, *Hacia una mística familiar*, Fax, Madrid.

Sobre la moral:

P. MELINE, *Morale familiale*, Col. «Bibl. cath. des sc. rel.», Bloud et Gay, Paris.

P. LORZAL, *Morale sociale familiale: matrimoniale et conjugale*, Aubanel. Avignon 1946.

S. DE LESTAPIS, *Amour et institution familiale*, Spes, Paris.

A. MARTIN, *Le mariage*, Riou, Rennes.

D. ROPS, R. P. RIQUET, etc., *Le couple chrétien*, Éd. Amiot-Dumont, Paris.

G. J. HOUYVET, *L'amour a-t-il des lois?* Éd. du feu nouveau, Paris.

P. ARCHAMBAULT, *La famille, oeuvre d'amour*, Éd. fam. de Fr., Paris.

CL. SERVIÈS, *La chair et la grace*, Spes, Paris 1948.

ÁNGEL DEL HOGAR, *El matrimonio, camino de santidad*, Desclee, Bilbao.

ISIDRO GOMÁ TOMÁS, *La familia según el derecho natural y cristiano*, Casulleras, Barcelona.

CÉSAR VACA, *El amor y el matrimonio*, Cid, Madrid.

JOSEPH FOLLIET, HENRY BARBEAN, etc., *Enciclopedia matrimonial, moral sexual y dificultades contemporáneas*, Dux, Barcelona.

ERIC KNIGHT, *Matrimonio, hijos*, Edit. Saber, Valencia; *Manual de los casados*, Dux, Barcelona.

SATURNINO JUNQUERA, *En la intimidad del matrimonio*, Sal Terrae, Santander.

A. KREMPEL, *La continencia periódica en el matrimonio según los principios de Knaus, Ogino y Smulder*, Herder, Barcelona 1959.

G. CLÉMET, *Contra la aparición de la vida (Hechos y reflexiones)*, Subirana, Barcelona.

J. E. GEORG, *Agencia y fecundidad en el matrimonio*, Marfil, Alcoy (Alicante).

JAIME PUJILLO, *Onanismi coniugalis remedia*, Casals, Barcelona.

MAÑÁ TERRADES, *Grave caso de conciencia en el matrimonio. Su solución por la continencia periódica según el método de Ogino*, Subirana, Barcelona.

Testimonios:

A. CHRISTIAN, *Este Sacramento. Testimonio de un hogar cristiano*, Pax, San Sebastián.

A. OLLE-LAPRUNE, *Liens immortels*, Beauchesne, Paris.

HEYLEM, *Il n'y a qu'un amour*, Éd. du feu nouveau, Paris.

L. DUPOUEY, *Lettres et essais*, Éd. du Cerf, Paris 1934; *Cahiers*, 3 vols. Éd. du Cerf, Paris 1946.

J. MAILLET, *Lettres à sa fiancée*, Éd. du feu nouveau, Paris 1951.

H. GODIN, *Témoignage d'un jeune foyer chrétien*; *Albert Denis*, Éd. ouvr., Paris 1943.

CH. DECROIX, *Liens sacrés, Apost. de la prière*, Toulouse 1947.

H. CH. CHÉRY, *Les poèmes du foyer*, Éd. du feu nouveau, Paris (florilegio lleno de vida y de sabor).

Legislación canónica:

ESMEIN-GÉNÉSTAL, *Le mariage en droit canonique*, Recueil Sirey, Paris 1929-1935.

- G. LEFÈVRE, *Histoire du droit matrimonial*, Recueil Sirey, París 1913-1923.
 J. DAUVILLIER, *Le mariage dans le droit classique de l'Eglise*, París 1933.
 J. DAUVILLIER, DE CLERCQ, *Le mariage dans le droit canonique oriental*, París 1936.
 G. FONSEGRIVE, *Mariage et union libre*, Plon, París 1904.
 SAVATIER, *Le droit, l'amour et la liberté*, Lib. gén. du droit, París 1937.
 ROUAST — BOUR, *Adultère, divorce et union libre*, éd. fam., París 1945.
 L. PICARD, *Divorce et bien public*, Beauchesne, París 1945.
 J. B. M. MAYAUD, *L'indissolubilité du mariage. Étude historique-canonique*, Éd. F. X. Le Roux, Estrasburgo 1952.
 J. MANS PUIGARNAU, *Derecho matrimonial canónico*, Bosch, Barcelona.
 ALVARO ALONSO ANTIMIO, *¿Cuándo el vínculo conyugal es disoluble?*, Studium de cultura, Madrid.
 JOSÉ LUIS DE CAMPOS SALCEDO, *¿Casados?... ¿Divorciados?*, Reus, Madrid.
 CARLOS GRIMAUD, *Hogares rotos*, Casals, Barcelona.

Sobre la educación:

- ALAIN, *Propos sur l'éducation*, París, Pr. univers. de Fr., 1948 (recuerda algunas verdades esenciales).
 J. RIMAUD, *L'éducation, direction de la croissance*, Aubier, París 1946.
 J. M. DURAND, *Pour ou contre l'éducation nouvelle*, Desclée de Br., París 1951 (diálogo sobre dos tradiciones pedagógicas).
 L. LABERTHONNIÈRE, *Théorie de l'éducation*, Vrin, París 1935 (notable filosofía cristiana de la educación).
 F. CHARMOT, *Esquisse d'une pédagogie familiale*, Spes, París.
 J. VIOLLET, *Petit traité d'éducation*, Éd. fam. de Fr., 1948 (Práctico y concreto).
 DR. A. BERGE, *L'éducation familiale*, Aubier, París 1936.
 DR. CORMAN, *L'éducation dans la confiance*, Stock, París 1947.
 DR. E. DE GREEF, *Nos enfants et nous*, Casterman, Tournai 1950.
 FRIEDRICH SCHNEIDER, *Educación católica de la familia*, Labor, Barcelona; *Tus hijos y tú*, Herder, Barcelona 1958.
 JUAN VIOLLET, *Educación por la familia*, Edit. Litúrgica Española, Barcelona.
 JERÓNIMO DE MORAGAS, *Pedagogía familiar*, Lumen, Barcelona.
 FRANCISCA GAY, *Crianza y educación de los hijos*, Edit. Litúrg. Española, Barcelona.
 SÁNCHEZ MORENO, *La educación moderna de los hijos*, Sociedad General, Madrid.
 LEMAIRE, *Oficio de los padres y de los maestros en la educación de la pureza*, Subirana, Barcelona.
 F. CHARMOT, *La desavenencia conyugal y sus consecuencias en la educación de los hijos*, Pax, San Sebastián.

Sobre la psicología del niño:

- PAUL CÉSARI, *Psicología del niño*, Salvat, Barcelona.
 R. P. GEMELLI, *De l'enfant a l'homme*, L'Élan, París 1950.
 J. DUHR, *El arte de las artes. Educar un niño*, Studium de cultura, Madrid.
 M. MONTESSORI, *L'enfant*, Desclée de Br., París 1935.
 P. A. REY-HERME, *L'enfant et son devenir*, Tequi, París 1951.
 A. LE GALL, *Caractériologie des enfants et des adolescents*, à l'usage des parents et des éducateurs, Pr. Univ. de Fr., París 1950 (accesible y serio).
 G. JACQUIN, *Les grands lignes de la psychologie de l'enfant*, Fleurus, París 1949 (iniciación breve y simple).
 E. CLAPARÈDE, *Psychologie de l'enfant et pédagogie expérimentale*, 2 vol., Delachaux et Niestlé, París 1909 (libro clásico).
 DR. ARTHUS, *Un monde inconnu, nos enfants*, Casterman, Tournai (libro sólido, muy práctico).

- ÁNGEL DEL HOGAR, *Psicología de las muchachas explicada a las mamás*, Desclee, Bilbao.
ÁNGEL DEL HOGAR, *Psicología de los adolescentes explicada a las mamás*, Desclee, Bilbao.
CHARLOTTE BUEHLER, *La vida psíquica del adolescente*, Espasa Calpe, Madrid.
MARCEL BERGERON, *Psicología de la primera infancia*, Miracle, Barcelona.
AGUSTÍN GEMELLI, *Psicología de la edad evolutiva*, Razón y Fe, Madrid.

Sobre la educación del amor:

- DR. BIOT, *Éducation de l'amour*, Plon, París 1946. *Intelligence et conduite de l'amour*, Desclee de Br., París 1942.
E. CARNOT, *Au service de l'amour* (2 edic.: para chicos y para muchachas), Paillard, París 1947.
A. FAYOL, *Notes sur l'amour humain*, Éd. de la Rev. des j., París 1945.
CHARMOT, *El amor humano* (De la infancia al matrimonio), Pax, San Sebastián 1953.
W. FOERSTER, *Morale sexuelle et pédagogie sexuelle*, Bloud et Gay, París 1921.
DR. ABRAND, *Éducation de la pureté et préparation au mariage*, Ass. du mar. chrét., París.
DR. J. HOPPELER, *D'où viennent les petits enfants?* Delachaux et Niestlé, París 1951 (adaptado a los niños de 8 a 12 años).
A. GARCÍA FIGAR, *Las etapas del amor*, Epesa, Madrid.
EMILIO ENCISO VIANA, *La muchacha en el noviazgo*, Mujeres de A. C., Madrid.
MARC DE ISOLIN, *El libro de los novios*, Daimon, Madrid-Barcelona.
GIULIO ROSSI, *Amor y pureza*, Edic. Paulinas, Madrid.

5. La mujer y la madre.

- E. FIRKEL, *La mujer, vocación y destino*, Herder, Barcelona.
PÍO XII, *A las madres*, Mujeres de A. C., Madrid.
M. RAYMOND, *A las madres*, Studium, Madrid.
COLETTE YVER, *La femme et l'Église*, Spes, París 1935.
GERTRUD VON LE FORT, *La mujer eterna*, Rialp, Madrid (uno de los mejores y más hermosos libros sobre la misión de la mujer).
MADELEINE DELBREL, *La femme et la maison*, Éd. du Temps prés., París 1941.
P. THOUVIGNON, *L'âme féminine*, Lethielleux, París 1930.
G. LOMBERO, *L'âme de la femme*, Payot, París 1947.
P. DONCOEUR, *La sainteté de la femme*, L'Orante, París 1938.
L. DE GONZAGUE, *Féminisme et Évangile*, Jésus et la femme, Desclee de Br., París 1937.
Y. GRÉGOIRE, *La maternité*, Alcán, París 1938.
ANCELLE, *Mujer, diario de una madre*, Studium, Madrid.
E. MONTIER, *La spiritualité de la maternité*, Ass. du mar. chrétien, París.
EMILIO ENCISO VIANA, *El Evangelio de la madre*, Mujeres de A. C., Madrid.
JUAN ALONSO ORTIZ, *Casada*, Sal Terrae, Santander.
H. GASPARD, *Maternidad cristiana*. Instrucción a las madres, Edic. Paulinas, Madrid.
RICARDO DELGADO, *La mujer en la vida moderna*. Conferencias. Amo, Madrid.

6. El padre.

- M. CARITÉ, *Le père et le foyer*, Éd. du Temps présent, París.
J. M. DE BUCH, *Ese hijo vuestro*, Desclee de Br., París 1953.
J. RUCKHOFF, *Paternité*, Salvator, Mulhouse 1939.
G. VALOIS, *Le père*, Nouv. libr. nation., 1923.
J. ARMENDAL, *El libro de los padres*, Edic. Paulinas, Madrid.

7. Liturgia.

- A. CROEGAERT, *La liturgie nuptiale*, Éd. de St.-André-les-Bruges, 1938 (exce-
lentes explicaciones).
P. DONCOEUR, *Retours en chrétienté*, L'Orante, París; *Le rituel du mariage*,
idem.
B. DE CHABANNES, *Le sacrement du mariage*, Éd. d'En Calcat.
Le mariage, Álbum litúrgico ilustrado de la colección «Fêtes et Saisons».

Libro cuarto
LA PARUSÍA

Del fin de la vida humana ya hemos tratado en nuestro tomo segundo, al abordar el estudio de la moral (p. 55 a 86). Era necesario, en efecto, antes de analizar el movimiento de nuestra actividad moral, que supiéramos cuál es el fin que la pone en marcha y la especifica. Pero bastaba para esto considerar el fin en lo que tiene de esencial e incluso de intemporal: la visión de Dios, que constituye nuestra bienaventuranza.

No es así como consideramos el fin en este último capítulo de nuestra teología. Desde la encarnación, estudiada al principio de esta «economía», hasta el retorno de Cristo, venimos estudiando aquí los hechos en sí mismos y por sí mismos, en su contexto histórico. Ahora no se trata ya de saber a qué fin nos ordenamos, sino de saber lo que se nos ha revelado de su ejecución, cómo debe concretamente terminar la historia de la salvación, cuáles son las circunstancias que la acompañarán, cómo se manifestará el soberano Juez, cómo serán recompensados unos y castigados otros. Tal es el objeto de este libro IV.

Capítulo XIV

LA PARUSÍA

por A.-M. HENRY, O. P.

SUMARIO

	<u>Págs.</u>
I. LA GLORIOSA MANIFESTACIÓN DE CRISTO EN EL DESIGNIO DE DIOS ...	656
1. El día de Yahvé y la espera de Israel	656
El que era, que es y que viene (Apoc 4, 8)	656
El proceso de la venida de Dios	661
2. El día del Señor en la nueva alianza	663
Ven, Señor Jesús	663
El Cristo Señor	664
La revelación del retorno de Cristo	664
El tiempo de la paciencia, el tiempo de las naciones, el tiempo de la vigilancia	665
El día del Señor: juicio y resurrección	667
Las primicias de la vida eterna	669
II. LOS PEREGRINOS DE LA NUEVA JERUSALÉN	672
1. Las edades del mundo	672
2. Los sacramentos de los peregrinos	674
3. El juicio de los peregrinos	680
La gloria de los elegidos	681
La reprobación	683
Las penas del infierno	684
¿Quién pronuncia la sentencia?	687
El purgatorio	690
4. La espera de los santos	690
REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS	692
BIBLIOGRAFÍA	705

El designio de Dios, tal como la Biblia se ha propuesto revelárnoslo, implica un acto último de parte del Padre: Dios, en efecto, debe manifestar visiblemente el triunfo de su Hijo, poner término a la actividad de las potencias del mal, revestir a sus elegidos de la gloria de Cristo y renovar toda la creación. La economía de la salvación, cuyo estudio teológico hemos emprendido, debe, por consiguiente, acabarse con la consideración de este último acto del misterio, es decir, del «designio de Dios revelado».

I. LA GLORIOSA MANIFESTACIÓN DE CRISTO EN EL DESIGNIO DE DIOS

Jesús nos afirma que reaparecerá visiblemente en medio de nosotros: «Todavía un poco, y ya no me veréis, y todavía otro poco y me volveréis a ver» (Ioh 16, 16). Tenemos, dice San Pablo, la «dichosa esperanza» (Tit 2, 13) de volver a ver a nuestro Señor Jesucristo.

No debe desorientarnos este «poco tiempo» de que nos habla nuestro Señor, y que vemos durar siglos y siglos. Escuchemos a San Agustín: «Cuando todo haya acabado nos daremos cuenta de lo corto que ha sido». Recordemos que para nuestro Señor y para nosotros en la eternidad, un día es como mil años y mil años son como un día (2 Petr 3, 8; cf. Ps 89).

Nuestro Salvador volverá, pues. Él mismo lo ha dicho. Los primeros discípulos lo han creído, los apóstoles lo han predicado y San Juan escribió sobre este triunfo definitivo de Cristo un Apocalipsis que cierra el libro de nuestras Escrituras inspiradas.

¿Pero era acaso nueva la esperanza de tal triunfo? ¿Son cosas nuevas, inéditas, originales, para los oyentes del Evangelio la promesa del retorno de Cristo, el anuncio de un juicio final, de una renovación de todas las cosas, la esperanza de una salvación universal? ¿Cómo entienden los judíos este mensaje? ¿Enseñan algo enteramente nuevo los discursos escatológicos de Pablo a los Tesalonicenses y a los Corintios, de Pedro, de Juan en su Apocalipsis? ¿No vienen más bien a completar una doctrina ya antigua, aunque imperfecta, confusa y todavía indistinta? En una palabra, ¿a qué esperanza de Israel se oponía o se sobreponía la esperanza que manifiestan los escritos neotestamentarios?

1. El día de Yahvé y la espera de Israel.

El que era, que es y que viene (Apoc 4, 8).

Toda la historia de Israel se desarrolla sobre la trama de las iniciativas personales de su Dios. Es Dios — todavía innominado — quien ha hecho salir a Abraham de su país y quien le ha constituido padre de una multitud. Es Dios mismo quien ha salvado a Israel, en Egipto, en tiempo del hambre de Canaán. Es Yahvé quien dio la batalla a los amorreos cerca de Gabaón arrojando gruesas piedras sobre ellos (Jos 10, 11), de tal manera que los que murieron bajo la granizada de piedras fueron más numerosos que los pasados a espada por los hijos de Israel (idem). Fue Yahvé quien entregó a los hijos de Israel los reyes reunidos cerca de las aguas de Merom (Jos 11). Y fue también Yahvé quien puso a los filisteos en manos de David en Baal Parasim (2 Reg 5, 20). Todas estas batallas acosan el pensamiento de Isaías:

La parusía

Desdichados los que confían en alianzas humanas...
Yahvé se alzaré como en el monte de Parasim,
y rugirá de cólera como en el valle de Gabaón (28, 21).

Las iniciativas guerreras y las victorias de Dios están inscritas en el libro de las guerras de Yahvé, de las que el libro de los Números (21, 14) nos ha conservado el recuerdo.

Entre todos estos actos de Yahvé hay dos de excepcional importancia. Dios intervino en ellos tan milagrosamente que su nombre quedará en adelante ligado a estos dos acontecimientos. Se trata de las epopeyas del mar Rojo y del Sinaí. Yahvé es el Dios que ha librado a Israel de Egipto: es un artículo de fe en el credo israelita (cf. Deut 26, 5-9). Y Yahvé es el Dios que se manifestó en el Sinaí y que ha dado sus mandamientos a Moisés. Inversamente, Israel es el pueblo cuya existencia y razón de ser se fundan sobre esta doble iniciativa de su Dios. Sus cantos nacionales perpetúan la memoria de este doble acontecimiento. He aquí, ante todo, los salmos que celebran el triunfo de Yahvé sobre Egipto:

Venid y ved las obras de Dios;
cosas magníficas ha hecho en favor del hombre.
Él cambió el mar en una tierra seca,
y se pasó el río a pie enjuto.
Por eso queremos alegrarnos en Él (Ps 66, 5-6).
Dividió el mar para darles paso,
y paró las aguas como si les pusiera un dique.
Los guiaba durante el día por la nube,
y durante la noche con resplandores de fuego (Ps 78, 13-14).
Vióle el mar (a Israel) y huyó,
el Jordán se echó para atrás.
Saltaron los montes como carneros
y los collados como corderos.
¿Qué tienes, oh mar, que huyes;
y tú, Jordán, que te echas atrás?
¿Vosotros, montes, que saltáis como carneros,
y vosotros, collados, como corderos?
Ante la faz del Señor tiembla, oh tierra,
ante la faz del Dios de Jacob,
que hace de la piedra lago
y de la roca fuente de aguas (Ps 114, 3-8).

Para Isaías también Dios es aquel

que abre caminos en el mar,
y senderos en la muchedumbre de las aguas.
El que hace avanzar a carros y caballos
o los echa por tierra juntamente sin que vuelvan a levantarse (Is 43, 16-17).

Consciente de esta protección divina, el profeta no tiene ya miedo a las naciones. Denuncia sus actividades, anuncia la ruina de sus proyectos perversos. Infunde valor a Israel. Todo el Antiguo Testamento es un cántico a la gloria del jefe del ejército de Israel en los cielos: Yahvé Sabaoth, Dios de los ejércitos. Óigase, por ejemplo,

a Débora, que, después de la victoria contra Sisara, canta a Yahvé un cántico triunfal:

Yahvé, el que se manifestó en el Sinaí, ha librado otra vez a Israel;
cuando tú, oh Yahvé, salías de Seir,
cuando subías desde los campos de Edom,
tembló ante ti la tierra, se conmovieron los cielos,
las nubes se deshicieron en aguas.
Derritiéronse los montes a la presencia de Yahvé,
a la presencia de Yahvé, Dios de Israel (Jud 5, 4-5).

Y he aquí cómo los levitas, al volver del destierro, en la confesión solemne de acción de gracias que refiere el libro de Nehemías, celebran los favores de Yahvé a sus padres:

Tú dividiste el mar ante ellos, y pasaron por en medio de él a pie enjuto, y a sus perseguidores los arrojaste a lo profundo, como cae una piedra en el abismo. Tú en columna de nubes los guiaste de día, y en columna de fuego de noche, para alumbrar el camino que habían de seguir. Tú descendiste sobre el monte Sinaí, y hablaste desde el cielo, y les diste juicios justos, leyes de verdad y mandamientos (Neh 9, 11-13).

A veces, los temas del mar Rojo y del Sinaí se tunden en un motivo único que es el *leitmotiv* del recuerdo que funda la esperanza de Israel:

Viéronte las aguas, oh Dios,
viéronte las aguas y se turbaron,
y temblaron aun los mismos abismos.
Arrojaron las nubes torrentes de aguas,
los nublados han hecho retemblar el trueno,
tus relámpagos volaron de todas partes (Ps 77, 17-18).

En las aguas que se apartan se recuerda el paso del mar Rojo; los torrentes de agua, los relámpagos aluden a la teofanía del Sinaí. Todo esto se resume en el primer mandamiento de la ley, que es al mismo tiempo la base del credo israelita:

Yo soy Yahvé, tu Dios, que te ha hecho salir del país de Egipto, de la casa de servidumbre (Ex 20, 2).

Yahvé no es un Dios desconocido, un Dios de quien nunca se hayan visto acciones y gestos brillantes. Se ha manifestado. Se ha hecho en cierta manera visible, al menos por sus actos. Entró en la historia de Israel, e Israel guarda la memoria de este Dios sorprendente que le salva de los peligros mortales, que le conduce milagrosamente en el desierto, que le da sus mandamientos. Israel es el pueblo de un Dios, como los otros pueblos, pero este Dios es Yahvé y Yahvé no es un Dios como los otros. No es un Dios frío y lejano, un Dios cruel que sea necesario aplacar mediante sacrificios y acciones bárbaras. Yahvé es un Dios próximo, un Dios paternal, y al mismo tiempo un Dios poderoso para quien todos los otros dioses no son más que polvo y sople del viento. Israel tiene conciencia de estar en manos de un Dios viviente, poderoso y próximo.

Esta confianza en Yahvé está henchida de esperanza. Yahvé es un Dios «de mano fuerte y brazo extendido» (Ex 5, 18). Él liberó a Israel, Él le ha dado su ley, Él lo ha conducido en el desierto y lo conduce todavía ahora. *Él, pues, le salvará de todos sus enemigos, de todos sus males.* Yahvé ha venido; luego vendrá otra vez. Por eso se hace esperar. El mismo nombre de Yahvé es una esperanza. Es la certidumbre de una victoria final, de un triunfo del cual los profetas van trazando poco a poco las líneas y que regocija el corazón del pueblo. El nombre de Yahvé está impregnado de escatología gloriosa. Es como una semilla depositada en pleno corazón de su pueblo y que desarrolla poco a poco la fe y la esperanza escatológicas. Es al mismo tiempo el Dios que ha venido — y no se olvida de qué gloriosa manera — y el Dios que viene. La potencia de Dios, cuyos beneficios ha disfrutado ya, y disfruta sin cesar el pueblo, ensancha poco a poco las perspectivas de salud y de felicidad de Israel. E incluso le hace pensar que en los orígenes, antes de toda falta del hombre, Dios había puesto a su servidor en un estado paradisiaco, el único capaz de corresponder al poder y a la bondad de Yahvé. Por su falta salió de allí el hombre, pero por el poder de Dios volverá a entrar. La escatología responde a la protología, el Apocalipsis al Génesis; la imagen de los últimos tiempos nos remite a los tiempos primitivos, la nostalgia del paraíso futuro se inspira en el paraíso perdido, se podría incluso decir que esta nostalgia inspira al escritor sagrado — impregnado de esta confianza escatológica — la imagen de este paraíso perdido. En cierto sentido, los dos primeros capítulos del Génesis son ya escatológicos. Yo soy Yahvé, el Dios que ha venido, el Dios que viene cada día, el Dios que vendrá y que vendrá vigorosamente sobrepasando toda esperanza, como también ha venido más allá de todo recuerdo posible antes de la primera falta del hombre. Yo soy Yahvé, el Dios viviente de quien está suspendida toda la historia de Israel. El Dios que viene es el mismo que se ha manifestado en la tormenta y en los relámpagos del Sinaí, en las guerras victoriosas de Israel, en los juicios de las naciones, en la protección milagrosa del pueblo santo. Es un Dios vengador, un Dios juez, y al mismo tiempo un Dios redentor, un Dios Padre. La fisonomía que poco a poco se le va atribuyendo corresponde a los conocimientos parciales que ya se han tenido de Él o que se continúan teniendo.

El Dios que viene es ante todo el Señor de la tormenta: es el primer título del Dios vengador:

Yahvé es un Dios celoso y vengador;
es vengador Yahvé y pronto a la ira...
Su camino es la tempestad y el huracán,
los nublados son el polvo de sus pies (Nah 1, 2-3).

La cólera de Yahvé de que tratan los profetas es frecuentemente una alusión a la tormenta:

Miré y no se veía un hombre,
y las aves del cielo habían huido todas;

La parusía

miré y el vergel era un desierto,
todas las ciudades eran ruinas ante Yahvé,
ante el furor de su cólera (Ier 4, 25-26).

Así, según una tradición al menos, la tierra, al fin del mundo, será sumida en tinieblas, como ante una gran tormenta. Según otra tradición, habrá entonces una gran claridad. Pero esto no es una contradicción:

El Dios que viene es igualmente un jefe de guerra:

Avanza Yahvé como un gigante,
como guerrero se excita en su ardor.
Lanza su grito, un potente grito de guerra,
y muestra su fuerza contra sus enemigos (Is 42, 13).

Yahvé es como un general que revista sus tropas antes del asalto final, o como un jefe de campo:

Se oye murmullo de muchedumbres en los montes,
ruido de muchas gentes,
de reinos,
de gentes reunidas.
Yahvé de los ejércitos revista al ejército
que va a combatir (Is 13, 4).
Yahvé hace sonar su voz a la cabeza de su ejército,
su campamento es inmenso
y fuerte para ejecutar sus órdenes.
El día de Yahvé es grande y terrible;
¿Quién podrá resistirlo? (Ioel 2, 11).

Los ejércitos escatológicos de que Yahvé se servirá son las tropas de las naciones, los enemigos de su pueblo, instrumentos de su venganza (Is 10, 5). Tales los ejércitos asirios a los que Dios llama para que vengan a castigar a Israel:

Alzará pendón a gente lejana,
y llamará silbando a los del cabo de la tierra,
que vendrán pronto y velozmente.
No hay entre ellos cansado ni vacilante,
ni dormido ni somnoliento;
no se quitan de sus lomos el cinturón,
ni se desatan la correa de los zapatos (Is 5, 26-27).

Yahvé, el Dios que viene, es también un juez: «Tiene puesto proceso a su pueblo y va a abogar contra Israel» (Mich 6, 2). Es, en fin, un rey: un rey todopoderoso que pondrá a todos sus enemigos bajo sus pies; en el día de Yahvé no habrá más que un reino y Yahvé será su jefe: «Yahvé reinará por siempre jamás» (Ex 15, 18). ¡Qué honor para el mensajero que haya de anunciar la instauración del reino escatológico!

Qué hermosos son sobre los montes
los pies del mensajero que trae la buena nueva,
que pregona la salvación,
diciendo a Sión: «Reina tu Dios» (Is 52, 7).

La parusía

Muchos salmos, especialmente los de «la entronización de Yahvé», cantan de antemano las alegrías de la coronación:

Cantad a Yahvé, cantadle.
Cantad a nuestro rey, cantadle.
Porque es Yahvé el rey de toda la tierra.
Cantadle con maestría.
Es Dios el rey de las naciones,
que se asienta sobre su santo trono (Ps 47, 7-9).

Pero al lado de estos títulos que infunden temor se encuentran otros que inspiran confianza y quitan toda posibilidad de temor. Yahvé es un padre, incluso una madre, un esposo, un redentor, un buen pastor:

Sí, tú eres nuestro padre,
Abraham no nos conoció,
y nos ignoró Israel,
pero tú, oh Yahvé, eres nuestro padre,
y redentor nuestro es tu nombre desde la eternidad (Is 63, 16).
Como consuela una madre a su hijo, así os consolaré yo a vosotros
[(Is 66, 13).

En aquel día — oráculo de Yahvé — tú me llamarás mi esposo.
Yo haré de ti una esposa para siempre (Os 2, 18, 21).
En aquel día, dice Yahvé, recogeré las ovejas renqueantes,
y las que andaban descarriadas,
y las que yo había castigado (Mich 4, 6).

Estos últimos títulos que toma Yahvé sugieren que es cosa muy distinta que un temible jefe de guerra, incluso cuando provoca las naciones contra Israel y se hace temer. Yahvé es un padre que ama a su hijo. En este sentido es como los profetas, cada vez más, le van conociendo y lo revelan a Israel.

El proceso de la venida de Dios.

La certidumbre de que, al final, todo mal será abolido, los enemigos de Yahvé serán castigados, Dios alcanzará su señorío universal y los hombres vivirán felices y en paz bajo su cetro escatológico, inspira a los autores sagrados una visión bastante definida de los últimos tiempos. Según la exégesis de G. Pidoux¹, se puede distinguir en la Escritura dos esquemas del drama escatológico: el esquema simple y el esquema compuesto.

Para el esquema simple, el día de Yahvé comporta dos fases: una fase de destrucción y otra fase de restauración del «resto». Para el esquema compuesto, el drama se complica organizándose un poco. Aparecen ante todo los ejércitos escatológicos levantándose contra Sión a la llamada de Yahvé. Sigue una victoria de Dios contra estos mismos ejércitos culpables de haber tocado el pueblo santo. Viene luego la restauración de Jerusalén, el retorno de los cautivos: Yahvé es rey de Sión. En fin, el señorío del Dios de Israel se extiende

¹ *Le Dieu qui vient*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1947.

La parusia

sobre las naciones, sobre todo el universo, sobre los astros y sobre los otros dioses. Jerusalén será la sede real adonde todos los pueblos, en paz los unos con los otros, vendrán a adorar a Yahvé. El cántico de los peregrinos que nos refieren Isaías y Miqueas canta la dulzura de estos tiempos de paz:

Sucedará a lo postrero de los tiempos
que el monte de la casa de Yahvé
será confirmado por cabeza de los montes,
y será ensalzado sobre los collados,
y correrán a él todas las gentes,
y vendrán muchedumbres de pueblos, diciendo:
Venid, subamos al monte de Yahvé,
a la casa de Dios de Jacob,
y Él nos enseñará sus caminos, e iremos por sus sendas.
porque de Sión ha de salir la ley
y de Jerusalén la palabra de Yahvé.
Él juzgará a las gentes,
y dictará sus leyes a numerosos pueblos,
que de sus espadas harán rejas de arado,
y de sus lanzas, hoces.
No alzarán la espada gente contra gente
ni se ejercitarán para la guerra (Is 2, 2-4).

Notemos aquí la idea de «resto», antigua y persistente en la escatología de Israel. Siendo universal la catástrofe que precederá al drama escatológico, pocos escaparán a ella. Es este pequeño número, este «resto», el que debe formar el núcleo del nuevo Israel (cf. Is 26, 20-21).

Notemos también, una vez más, que las categorías en las cuales se expresan las concepciones escatológicas se toman de los tiempos pasados: de la época de Moisés, del tiempo del desierto, de la monarquía davídica. El día de Yahvé es un reflejo de los acontecimientos que tuvieron lugar antiguamente, es una proyección en el porvenir y en lo absoluto de las alegrías pasadas. Es el paraíso recuperado, el país en donde fluyen la leche y la miel (Ex 3, 8 y 17; 13, 5; 33, 3), el país de las aguas de la fertilidad (cf. Ez 47). Es el tiempo en que los animales mismos estarán en paz como en los bellos tiempos paradisiacos:

Entonces el lobo habitará con el cordero
y la pantera se acostará al lado del cabrito.
El becerro, el león y el grueso buey vivirán juntos,
y un niño los conducirá (Is 11, 6).

No sabríamos decir si las concepciones protológicas han influido aquí sobre las concepciones escatológicas, o viceversa. El jardín del Edén es un tema del pasado y del futuro; es también, en Yahvé, cuyo nombre contiene la bondad de los orígenes y las dulzuras del porvenir, una certidumbre presente.

2. El día del Señor en la nueva alianza.

Ven, Señor Jesús.

Cuando llega el Bautista, Israel está, pues, en posesión de una doctrina escatológica muy antigua y muy firme. Esta doctrina era incluso sostenida con toda naturalidad en las fiestas litúrgicas de Israel, como las de la entronización de Yahvé, de Pascua o de los Tabernáculos:

No sucedió así en todas las religiones. En Babilonia, por ejemplo, la religión no llegó a alcanzar la formación de una escatología. Y es interesante notar, una vez más, que las raíces de la esperanza israelita hay que buscarlas en el nombre mismo de Yahvé. Israel lo espera todo de su Dios. Él es su creador, su roca, su escudo, su fuerza, su jefe, su general de los ejércitos, su rey, su padre. El nombre de Yahvé, como se ha dicho, tiene un sentido fuertemente escatológico². No nos asuste mostrar estas conexiones y hacer estas deducciones. El hecho de que la escatología haya sido en cierta manera «deducida» del nombre de Yahvé no impide que sea a la vez revelada. Dios es quien guía la historia. Él es quien ha revelado su santo nombre; Él es quien ha puesto en su nombre una tal fuerza que lo ha hecho capaz de inspirar semejante confianza en los que creen en Él. Él es quien conduce a Israel, el autor del paso del mar Rojo, lo mismo que de la revelación sinaítica. Que la doctrina escatológica se haya ido elaborando a partir de la confianza que se sentía interiormente hacia Dios no impide que sea a la vez trascendente. Es Dios quien ha puesto esta confianza en el corazón de su pueblo. Pudo haberse contentado simplemente con inspirar a sus profetas y revelarles explícitamente sus designios. Pero quiso conducir además a su pueblo de tal forma que su epopeya fuese un perpetuo testimonio de la doctrina que quería enseñarle, y que su doctrina fuera siempre ligada a hechos históricos, a intervenciones, en cierta manera palpables, de la divinidad.

Cuando viene Cristo no abroga la esperanza de Israel. Al contrario, viene para cumplirla. La purificará de todo antropomorfismo, de todo instinto de posesión y de dominación temporales. Descubre la verdadera fisonomía de esta esperanza, que el coloreado vestido de ciertas profecías y los instintos tenaces de un pueblo todavía primitivo tenían tendencia a oscurecer. Lo que Israel había esbozado en el plano carnal, temporal, político, Cristo nos lo descubre en el plano espiritual, que es el suyo.

Al cántico del Éxodo: «Cantad en honor de Yahvé porque ha hecho resplandecer su poder» (Ex 15, 21), corresponde la brillante profesión de fe de San Pedro: «He aquí este Jesús que Dios ha resucitado, del cual todos nosotros somos testigos» (Act 2, 32; cf. 3, 15), o la visión de San Esteban: «He aquí que veo los cielos abiertos y al Hijo del hombre de pie a la diestra de Dios» (Act 7, 56).

² Cf. PIDOUX, o. c., p. 51-52.

El Cristo Señor.

El Dios que ha librado a Israel de la servidumbre de Egipto libró a Jesús de los lazos de la muerte. El Dios que debe instaurar el reino mesiánico ha hecho Señor y Cristo a este Jesús que Israel crucificó. Toda la fe escatológica de los cristianos se apoya en este hecho nuevo y definitivo: Jesús es Señor. El nombre mismo de Κύριος, Señor, que era el equivalente de Yahvé en la traducción de los Setenta y en el uso de los judíos helenizados, es atribuido a Cristo en la literatura neotestamentaria (cf. 1 Cor 8, 6. Compárese con Tit 2, 13; Apoc 1, 6). La resurrección de Jesús puso de manifiesto que Él era el Mesías esperado, el rey de Israel, el juez, el señor. Cristo y Señor. Desde entonces se asienta a la diestra de Dios, comparte su poder, tiene el puesto y los poderes del soberano juez de los tiempos escatológicos. Desde entonces reina invisiblemente. Yahvé había mostrado su poder en el Sinaí; una nube cubría la cumbre y Moisés estaba allí escuchándole y hablándole cara a cara. Dios mostró su poder en la resurrección de su Hijo. Lo había anunciado en el monte Tabor mientras una nube cubría a Jesús y a sus discípulos Pedro, Santiago y Juan y Él hablaba a su Hijo muy amado en la gloria. Y Moisés y Elías, los grandes testigos del poder de Dios, estaban allí. Ahora sabemos que Jesús reina, Él es el Mesías esperado, el rey, el juez y también el esposo; esperamos su manifestación gloriosa, anunciada proféticamente por la Escritura, y confirmada, al decir de San Pedro (2 Petr 1, 17-19), por la transfiguración.

Entremos en este misterio de la espera cristiana y consideremos sucesivamente: 1. La revelación del retorno de Cristo; 2. La significación de la espera; 3. Lo que será el día del Señor; 4. Lo que ha llegado ya.

La revelación del retorno de Cristo.

Las profecías escatológicas del Antiguo Testamento no son letra muerta para el Nuevo. Jesús las resume en sus discursos sobre el fin del mundo. En el que nos refiere San Mateo en el capítulo 24, Daniel es citado tres veces, Isaías dos, Zacarías una. Y Jesús no se cansa de repetir: Velad porque no sabéis ni el día ni la hora.

Jesús compara el «advenimiento», a la vez temible y glorioso, primero a una higuera en cuyas ramas se conoce que el verano está próximo; después a los días de Noé, los días del diluvio de agua, que son, según la explicación de San Pedro (2 Petr 3, 6-7), el tipo de los días del diluvio de fuego al fin del mundo; luego al siervo que tiene la confianza de su señor y que vela constantemente en su espera; en fin, a diez vírgenes convidadas a la boda de una de sus amigas y que esperan durante la noche la llegada del esposo: El reino de Dios es semejante a diez vírgenes que habiendo tomado sus lámparas salieron al encuentro del esposo (Mt 25, 1). Todas estas comparaciones y especialmente esta parábola, tan grata para los que velan, tan terrible para los que dejan correr su espíritu tras los negocios de este siglo, se sitúan en la perspectiva paleotestamentaria de los últimos días que nuestro Señor acababa de recordar en el

discurso precedente. Ahora es claro que el Mesías, el rey esperado, es Él. Ya ha venido. Ya ha llegado. Y anuncia su retorno en términos claros en los discursos de consolación que siguen la última cena y que nos refiere San Juan. Hasta tal punto que los discípulos le dicen: «Ahora sí que hablas claramente y sin parábolas» (Ioh 16, 29).

La manifestación de Cristo está en el corazón de nuestra esperanza. Es nuestra esperanza: «Vivimos en la espera de la dichosa esperanza y de la manifestación gloriosa de nuestro gran Dios y Salvador, Cristo Jesús» (Tit 2, 13). «Os habéis convertido de los ídolos al Dios viviente y verdadero, para servirle y para esperar de los cielos a su Hijo que Él ha resucitado de entre los muertos, Jesús que nos salva de la cólera futura» (1 Thes 1, 10). «Para nosotros nuestra ciudad está en los cielos, de donde esperamos como Salvador al Señor Jesucristo que transformará nuestro cuerpo tan miserable en su cuerpo glorioso» (Phil 3, 20). El Señor ha venido la primera vez no para juzgarnos sino para salvarnos (Ioh 12, 47; cf. 3, 17 y Lc 19, 10), no en gloria sino en abatimiento (Phil 2, 6-8), no como un rey sino como un siervo (Phil 2, 7; Mt 20, 28), a pesar de que era el Hijo de Dios y como tal era ya entre los suyos rey de los hombres y del universo. Pero Dios ha manifestado su poder en Él, y en el último día Él se manifestará definitivamente en su gloria, y su reino no tendrá fin.

El tiempo de la paciencia, el tiempo de las naciones, el tiempo de la vigilancia.

El tiempo que vivimos entre la primera y la segunda venida de Cristo es un tiempo de espera y de pruebas. Es el tiempo de la paciencia de Dios.

Dios es paciente, en efecto. No juzga al mundo desde el momento mismo en que le da los medios de salvación. Le concede una tregua: el tiempo suficiente para que se difunda por todas partes el anuncio evangélico de la salvación, para que se arrepienta y para que entre en la «convocación», en la *Ecclesia*, en la Iglesia de Dios. Los burlos dicen: «¿Dónde está la promesa de su advenimiento? Porque desde que murieron nuestros padres todo continúa desarrollándose como desde el comienzo de la creación» (1 Petr 3, 4). No saben que «el Señor usa de paciencia; no quiere que ninguno perezca, sino que todos vengan a la penitencia» (2 Petr 3, 9), es decir, a la conversión.

Cristo es, pues, como un segundo Noé. Antes que el diluvio de fuego se abata sobre las naciones, el juicio está en cierta manera suspendido y se deja a los hombres una tregua para que se conviertan. «Todavía siete días, había dicho Yahvé a Noé, y haré llover sobre la tierra cuarenta días y cuarenta noches» (Gen 7, 4). Entre el anuncio del pesar de Dios —Yahvé se arrepintió de haber hecho la humanidad sobre la tierra y se dolió en su interior por ello (Gen 6, 6)— y el juicio por el agua, pasaron siete días, el tiempo de la paciencia y de la misericordia de Dios, el tiempo en que «la longanimidad de Dios transigía mientras se construía el arca» (2 Petr 3, 20). El día del juicio por el fuego es, pues, el octavo día

consecutivo a la semana de misericordia que vivimos actualmente. Por eso los símbolos de la semana y del número ocho tienen tanta importancia en la tradición antigua. San Pedro, recordando los diversos juicios de Dios en la antigua alianza, llama al mismo Noé el octavo (2 Petr 2, 5). Los otros siete eran, en efecto, su mujer, sus tres hijos y las mujeres de éstos. Pero el número de sus acompañantes hubiera tenido poca importancia si él no hubiera alcanzado el número ocho que le señala como tipo del Mesías. Ocho, que añade además la unidad al siete, el número perfecto, es la cifra de la más alta perfección. Los padres no han dejado de advertir que Cristo había resucitado al día siguiente del sábado, es decir, al octavo día, y que venía a ser el octavo después de Adán, Noé, Abraham, Isaac, Jacob, Moisés y David.

Esta semana intermedia, que San Juan llama simplemente una hora (1 Joh 2, 18), puede durar siglos; nosotros sabemos que «para el Señor un día es como mil años y mil años son como un día» (2 Petr 3, 8). Sólo Dios conoce el fin. «En lo que toca a ese día y a esa hora nadie los conoce, ni los ángeles en el cielo, ni el Hijo, sino sólo el Padre» (Mc 13, 32). «No os pertenece a vosotros conocer los tiempos y los momentos que el Padre ha fijado con su propia autoridad» (Act 1, 7). Sin embargo, el misterio, es decir, el designio de Dios tal como ha sido revelado a San Pablo, consiste en esto: «Que una parte de Israel cayó en la ceguera hasta que haya entrado la masa de los gentiles. Y entonces todo Israel será salvado, según está escrito: El libertador vendrá de Sión y alejará de Jacob toda impiedad; y ésta será mi alianza con ellos, cuando haya borrado todos sus pecados» (Rom 11, 25-27). De tal suerte que el tiempo intermedio es propiamente el tiempo de las naciones. El cumplimiento de la salvación sigue un camino inverso al que ha recorrido el juicio antes del Mesías. Dios había tomado aparte un pueblo y había hecho alianza con él. Lo había conducido hasta la tierra prometida, en la cual no entró más que un residuo. La vida política y religiosa de Canaán no había dejado tampoco de tener sus depuraciones sucesivas. Sólo un residuo había vuelto del destierro. Un pequeño residuo de creyentes subsistía en el momento de la predicación de nuestro Señor; llamamos creyentes, en efecto, a los que creyeron en Él, porque si hubiesen creído verdaderamente en Abraham hubiesen creído también en Él. En fin, un solo justo, Jesucristo, representa al final la posteridad de Abraham en la cual deben ser bendecidas todas las naciones. Ahora se realiza el camino inverso, el de la «integración». Unos después de otros, los pueblos deben incorporarse a Cristo y llenar el seno de la Iglesia. A su tiempo también Israel tornará y Cristo entregará todo a su Padre.

Tiempo de misericordia, para las naciones ante todo, para Israel después, el tiempo intermedio es desde otro punto de vista el tiempo de la fe, de la esperanza, de la prueba de los fieles. En espera de la heredad incorruptible que nos está reservada, dice San Pablo, «os estremecéis de gozo, por más que tengáis todavía que ser afligidos durante algún tiempo por diversas pruebas a fin de que la prueba de vuestra fe, mucho más preciosa que el oro corruptible que, sin

embargo, también es probado por el fuego, os haga dignos de gloria, de alabanza y de honor cuando se manifieste Jesucristo» (1 Petr 1, 6-7). Nuestra fe y nuestra esperanza son sometidas a prueba, pero al mismo tiempo nos colman de alegría, «porque estimo que los sufrimientos del tiempo presente no tienen proporción con la gloria venidera que se nos manifestará» (Rom 8, 18). La prueba fortalece nuestra fe y estimula nuestra esperanza: «Toda la creación gime y siente dolores de parto» (Rom 8, 22); aguarda con ardiente deseo, con impaciencia, «la manifestación de los hijos de Dios» (Rom 8, 19) al retorno de Cristo.

Hay, sin embargo, una diferencia entre la espera y la esperanza de Israel en la antigua alianza y la espera de los creyentes en la nueva. Los judíos esperaban al Mesías; eran como cautivos que aguardan a su libertador. Nosotros, en cambio, sabemos que nuestra liberación ha sido obtenida, que es cosa hecha, que nuestra plaza está preparada y reservada en los cielos. Nuestro Libertador ha llegado. Sólo está ausente por poco tiempo. Pues «sucederá como con un hombre que, partiendo para un viaje, llama a sus servidores y les confía sus bienes» (Mt 25, 14). La Iglesia espera a Cristo como una esposa espera a su esposo. Aparentemente está viuda, privada de la presencia visible de su esposo, pero sabe que éste vive y aguarda con una firme esperanza. Está en vela.

La Iglesia está en vela. Con ella deben velar los cristianos: «Velad, pues» (Mt 24, 42 y 25, 12). «Estad prestos», porque «el Hijo del hombre vendrá cuando no lo penséis» (Lc 12, 40). «Tened ceñidos vuestros lomos y encendidas vuestras lámparas» (Lc 12, 35), es decir, no os dejéis arrastrar por los pensamientos de este siglo. Guardad en vuestros corazones la fe y la esperanza de vuestro maestro y de vuestro esposo. No os dejéis detener o aprisionar por las solicitudes de este mundo que pasa: «El tiempo es corto. Sólo queda que los que tienen mujer vivan como si no la tuvieran; los que lloran, como si no llorasen; los que se alegran, como si no se alegrasen; los que compran, como si no poseyesen; los que disfrutan de este mundo, como si no disfrutasen» (1 Cor 7, 29-31).

El día del Señor: juicio y resurrección.

El retorno de Cristo será lo que, desde los tiempos antiguos, todos los profetas habían anunciado del día de Yahvé: un juicio, una destrucción, y al mismo tiempo un acabamiento, una plenitud, una consumación, una salvación y la instauración de un reino de paz.

Será ante todo un juicio. El juicio de Yahvé se completará por el juicio de Cristo. Es Él quien debe juzgar a los vivos y a los muertos (2 Tim 4, 1). Es Él quien debe separar la cizaña del buen grano (cf. Mt 13, 39). «Cuando todas las naciones estén reunidas ante Él, separará a unos de otros como el pastor separa las ovejas de los cabritos» (Mt 25, 31; cf. 19, 28). Los poderes demoníacos, señores del pecado y de la muerte, han sido ya despojados con la resurrección (Col 2, 15); ahora Cristo triunfa sobre ellos definitivamente. Nadie puede ya hacer mal a sus elegidos.

El retorno de Cristo será al mismo tiempo un triunfo, una consumación, una verdadera recreación. «Todas las cosas están destinadas a disolverse» (2 Petr 3, 11): los cielos se inflamarán, los elementos se abrasarán. «Pero nosotros esperamos, según la promesa, nuevos cielos y nueva tierra en que la justicia habitará» (2 Petr 3, 13). Cristo, que ha sido mediador de la primera creación (cf. Ioh 1, 1; Hebr 1, 2; 1 Cor 8, 6 y Col 1, 16), también será mediador de la segunda. Ya a su muerte la tierra entera muestra temblando su sumisión y su espanto. Cuando se manifieste gloriosamente, «todo el universo le obedecerá. Incluso las potencias invisibles le serán sometidas de nuevo» (Phil 2, 6-11; 1 Petr 3, 22) «a fin de que él tenga el primado en todas las cosas» (Col 1, 19).

Sobre todo, el triunfo de Cristo se manifestará por su triunfo sobre la muerte, por la resurrección definitiva y gloriosa de los cuerpos. Ésta es la gran esperanza de los cristianos. «Porque si no hay resurrección de los cuerpos, tampoco Jesucristo ha resucitado, y si Jesucristo no ha resucitado, vana es nuestra predicación, vana es nuestra fe» (1 Cor 15, 13-14). Pero sabemos que «el Señor transformará nuestro cuerpo miserable haciéndole semejante a su cuerpo glorioso, por la virtud que tiene de someter a sí todas las cosas» (Phil 3, 21). La muerte se torna así para el cristiano una semilla de gloria y de eternidad dichosa: «sembrado en la corrupción, el cuerpo resucita incorruptible; sembrado en la ignominia, resucita glorioso» (1 Cor 15, 43).

¿Cómo se hará esto? Las explicaciones de San Pablo son escasas, y todas las argumentaciones de los teólogos no alcanzan tampoco a satisfacer plenamente la inteligencia. Guardemos la discreción de nuestra fe y de nuestra esperanza sobre el secreto de este misterio. ¿Será posible adelantar aquí algunas consideraciones relativas a la representación que nos formamos del lugar que Cristo ocupa actualmente «en el cielo»? Ordinariamente, pensamos que nuestro Señor, una vez resucitado, vivió cuarenta días «sobre la tierra», y que después ascendió «al cielo». Sería interesante a este propósito hacer la historia de las representaciones del «cielo» que se han formado en el curso de los siglos. Los primeros cristianos, que se imaginaban una tierra plana, sostenida por las «aguas de abajo», morada del «Hades» y del *Sheol*, del reino de los muertos y sosteniendo a su vez mediante sus más altas montañas el firmamento y «las aguas de arriba», se imaginaban también muy naturalmente que Cristo se había elevado más allá del «tercer cielo», a ese «paraíso» (2 Cor 12, 3) adonde San Pablo nos cuenta que fue arrebatado. Nuestra concepción actual del universo no nos permite tales imaginaciones. Si Jesucristo está en el cielo, en el cielo físico, para nosotros está tanto sobre nuestras cabezas como debajo o a nuestro lado.

Pero, en rigor, la cuestión no parece bien planteada. Una lectura más atenta de los sinópticos, de San Juan, de los Hechos, nos confirma en la idea de que resurrección, «ascensión», estar sentado a la diestra del Padre, son para Cristo y en la economía de la salvación actos concomitantes. Cristo resucitado pasó inmediatamente a un mundo mejor en el que «nos prepara un lugar». Sus encuentros

con María Magdalena, con los discípulos, con Tomás... son llamados por los mismos Evangelistas «apariciones», o manifestaciones. La última es la de la ascensión. O al menos la penúltima, puesto que le esperamos una vez más, y definitivamente. Cristo no vivió «en la tierra» de una manera continua durante cuarenta días, o al menos, si vivió, nada sabemos de ello. No conocemos más que sus manifestaciones intermitentes fuera de una tumba cuya losa Él mismo retiró, en salas cuyas puertas estaban cerradas, a los bordes del lago de Tiberiades... Si su cuerpo es naturalmente capaz de atravesar las paredes, también podrá permanecer en medio de nosotros a lo largo de los siglos sin dejarse ver de nuevo. Así es como se lo han representado los santos, por ejemplo, Santa Catalina de Siena, que experimentaba en cierta manera su presencia a su lado cuando rezaba.

Esta «representación» de Cristo no tiene nada condenable. No es menos conveniente que la que situara el cuerpo de Cristo en un astro o en una estrella..., que ya es apurar bastante la imaginación. Parece, incluso, bajo este aspecto, estar más en armonía con los relatos evangélicos de las apariciones de Cristo, aun cuando la última aparición nos sea anunciada con un decorado y según un ritual más temibles.

No nos detengamos, sin embargo, más de lo debido en estas representaciones imaginativas. La carne no sirve para nada, es el Espíritu el que vivifica. Esta sentencia, que Cristo confió a sus discípulos a propósito del sacramento de su cuerpo, también cuadra bien aquí. Lo esencial es que poseemos realmente, en nosotros mismos, su Espíritu, y que tenemos entre nosotros, para alcanzarlo interiormente en su corazón y vivir más intensamente de su espíritu, el sacramento de su cuerpo y de su sangre. Y por otra parte, también Cristo nos conoce y nos ama y penetra en cada uno de nosotros hasta el fondo de nuestro corazón. No hay distancia ni espacio, aunque sean infinitos, capaces de impedir este contacto del alma de Cristo con la nuestra.

Las primicias de la vida eterna.

La salvación nos fue obtenida por Cristo y consiste en esto: Por su pasión, su muerte y su resurrección, Él nos mereció el Espíritu Santo, espíritu divinizador, potencia de vida; y una vez que subió al lado de su Padre nos lo ha enviado. La misión de Cristo se termina con el envío de su Espíritu. Por eso dice a sus discípulos: «Os conviene que yo me vaya» (Ioh 1, 7). Antes que Cristo dejara a sus apóstoles, «el Espíritu no había sido dado todavía porque Jesús aún no había sido glorificado» (Ioh 7, 39).

¿Cuál es, pues, este Espíritu? ¿De qué manera le tenemos actualmente? El Espíritu es aquel cuya efusión habían anunciado los profetas para la época del Mesías:

Yo derramaré aguas en el desierto,
y arroyos en la tierra seca.
Yo derramaré mi espíritu sobre tu posteridad
y mi bendición sobre tus descendientes (Is 44, 3).

La parusía

El Espíritu Santo es el que da la vida, es espíritu de fecundidad. Él es el que, en el principio, se cernía sobre las aguas para fecundarlas. Es Él también el que cubre a María con su sombra y le hace concebir a Cristo de su carne. Por eso es comparado con el agua que se viene a encontrar en pleno desierto y que devuelve la vida con su frescor. Esta comparación es frecuente en la Escritura:

Yahvé dará vigor a tus huesos,
tú serás como un jardín bien regado,
como una fuente de agua viva
que no se seca jamás (Is 58, 11).

En la visión de la Jerusalén celeste, que describe Ezequiel, brotan aguas, símbolo de las bendiciones de Dios, de debajo del umbral del santuario en que Dios reside, como una suerte de emanación de su vida:

Y he aquí que brotaban aguas de debajo del umbral de la casa del lado del oriente (Ez 47, 1).

La descripción recuerda la del primer paraíso. Uno y otro se corresponden, en efecto, como ya hemos visto.

Más explícito todavía es este oráculo del mismo profeta:

Yo haré sobre vosotros una aspersión de aguas puras,
y seréis puros.
De todas vuestras manchas y de todas vuestras abominaciones
yo os purificaré
y os daré un corazón nuevo
e introduciré en vosotros un espíritu nuevo,
arrancaré de vuestra carne el corazón de piedra
y os daré un corazón de carne.
Yo introduciré en vosotros mi espíritu (Ez 36, 25-27).

En aquel día, dice también Zacarías, habrá una fuente abierta para la casa de David y para los habitantes de Jerusalén, para lavar el pecado y la mancha (Zach 13, 1).

En aquel día saldrán de Jerusalén aguas vivas, mitad hacia el mar oriental, mitad hacia el mar occidental, tanto en verano como en invierno. Y Yahvé vendrá a ser rey sobre la tierra. En aquel día Yahvé será único y su nombre único (Zach 14, 8-9).

Nuestro Señor mostró a sus oyentes un día, en Jerusalén durante la fiesta solemne de los Tabernáculos, la interpretación de estas Escrituras:

Si alguien tiene sed, venga a mí y beba. Aquel que cree en mí brotarán de su seno, como dice la Escritura, ríos de agua viva. Decía esto —añade San Juan— del Espíritu que debían recibir los que creen en Él (Ioh 7, 38-39).

El Espíritu Santo, potencia de vida, es la prenda de la vida eterna: «Nosotros sabemos que Dios mora en nosotros por el Espíritu que nos ha dado» (1 Ioh 3, 24). Es incluso una anticipación y una participación de esa vida, puesto que «el que cree en el Hijo

tiene la vida eterna» (Ioh 3, 36), y «nadie puede decir Jesús es Señor sino en el Espíritu Santo». El Espíritu es primicias, arras de la vida eterna: «Dios nos ha marcado con un sello y nos ha dado como arras el Espíritu Santo en nuestros corazones» (2 Cor 1, 22; cf. 2 Cor 5, 5). «El Espíritu es un arra de nuestra herencia mientras esperamos la plena redención de los que Dios se ha escogido para la alabanza de su gloria» (Eph 1, 14).

Por el Espíritu que hemos recibido, estamos ya desde ahora unidos a Cristo en los cielos, hemos subido con Él a la diestra del Padre, como lo decimos en el *Communicantes* de la fiesta de la Ascensión. Hemos sido liberados de toda servidumbre e incluso de la corrupción. No vivimos ya según la carne, sino según el Espíritu que es potencia de vida para la eternidad: «Por vuestra parte, vosotros no vivís en la carne sino en el espíritu, si al menos el Espíritu de Dios habita en vosotros. Si alguno no tiene el Espíritu de Cristo, ése no le pertenece» (Rom 8, 9). La vida del cristiano, toda escondida con Cristo en el Espíritu Santo, extraña a este mundo e ignorada de él, aparecerá en toda su gloria cuando Cristo vuelva: «Vosotros estáis muertos, y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios. Cuando Cristo, vuestra vida, aparezca, entonces apareceréis vosotros también con Él en la gloria» (Col 3, 4). Entonces el Espíritu Santo mostrará también de quién es. El Espíritu Santo es el intendente de Cristo hasta su retorno. Haciéndonos participantes de la vida trinitaria, su misión es la de despojarnos de todo pecado, de unirnos los unos a los otros, de consumarnos en la unidad, de hacernos oír todo lo que Cristo nos ha dicho. Su acción última será la de dar vida de nuevo a nuestros cuerpos mortales comunicándonos una semejanza total con Cristo: «Si el Espíritu de aquel que ha resucitado a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, el que ha resucitado a Jesús de entre los muertos devolverá también la vida a vuestros cuerpos mortales a causa de su Espíritu que habita en vosotros» (Rom 8, 11). «El último enemigo que será destruido es la muerte» (1 Cor 15, 24-25).

¿Quiere esto decir que nuestra participación en la resurrección de Cristo no alcanza en este siglo más que a nuestra alma y en modo alguno a nuestro cuerpo? Tal distinción entre el cuerpo y el alma es extraña al pensamiento de la Escritura y en particular a San Pablo. Arranca incluso de una filosofía particular que no es exactamente la de Santo Tomás. Ateniéndonos a San Pablo, el espíritu en nosotros es una prenda de vida eterna y de resurrección; injertados en Cristo, hemos recibido en nosotros una semilla de resurrección que alcanza la totalidad de nuestro ser, aunque los efectos inmediatos sean de momento puramente espirituales.

El espíritu que anima la Iglesia de los creyentes es el Espíritu de Cristo glorioso y, en este momento, ausente. Todo conspira, con el Espíritu y bajo su influencia vital, a acabar la obra de Cristo, a consumir los hombres en la Unidad. «El Espíritu y la esposa dicen: Ven. Y el que oiga diga también: Ven» (Apoc 22, 17).

El Espíritu, signo de los últimos tiempos anunciados por los profetas, inauguración del reino que ha de venir en medio del mundo

presente, nos hace desear ardientemente el fin. Venga la gracia y pase este mundo. Hosanna al Dios de David... ¡Señor nuestro, ven! (Didakhé, 10, 6).

II. LOS PEREGRINOS DE LA NUEVA JERUSALÉN

Una vez establecidas las bases teológicas de nuestra fe, es decir, el conjunto de las realidades en las que creemos y esperamos, nos falta considerar estas mismas realidades desde otro punto de vista: desde el punto de vista del sujeto que ha de conquistar la vida eterna. No ya como objeto de la fe eclesial, sino como drama personal del creyente. No ya analizando los elementos de nuestra herencia celeste, sino tratando de comprender nuestro modo de participar en ella y de disfrutarla, la manera según la cual vamos a la casa del Padre, por quien seremos glorificados con Cristo en el Espíritu Santo. No desde el punto de vista del misterio, o del designio de Dios definitivamente revelado en cuya inteligencia acabamos de esforzarnos en entrar, sino desde el punto de vista de quien sufre en el desierto de este mundo para alcanzar la Jerusalén celeste y en quien el misterio va a tener su cumplimiento; desde el punto de vista, también, del que se arrastra y que tal vez no llegará nunca.

1. Las edades del mundo.

Para un cristiano, el dato fundamental es que el mundo tiene un sentido. La *ruç 'a* del destino no existe. El hombre no está sometido a una *'Aváxxh* o a un *fatum*, a un ciclo de causas, de influencias, de efectos, perpetuamente recomenzados y perpetuamente los mismos. La visión del mundo que corresponde a nuestra fe no es circular, sino lineal. El mundo ha comenzado un día y terminará un día. Y este último día tiene incluso un nombre en la Escritura y la Tradición, se llama el día de Yahvé, o simplemente «aquel día». La fórmula «en aquel día», por la cual comienzan ciertos oráculos proféticos, se encuentra más de cincuenta veces en la Biblia.

Hay, sin embargo, cierta ambigüedad en esta fórmula lineal de la visión del mundo, puesto que tanto en la Biblia como en la liturgia encontramos un cierto retorno de las cosas. Por otra parte, hay también ambigüedad en el día escatológico, puesto que numerosas profecías que se refieren a «aquel día» se han realizado ya parcialmente por la venida del Mesías. Tratemos de disipar esta doble ambigüedad.

Hemos visto ya que los profetas anuncian los acontecimientos del porvenir con expresiones e imágenes tomadas de los acontecimientos y de las cosas del pasado: de la travesía del mar Rojo, de la teofanía del Sinaí, de la marcha por el desierto, de las guerras victoriosas de Yahvé, de los episodios del reinado de David, y finalmente del paraíso mismo, cuya descripción abre los primeros capítulos de la ley. Estos episodios están incluso tan poco terminados para la

Iglesia, que ella los vuelve a asumir cada año en su liturgia. Son los paradigmas de las realidades espirituales y de la vida del cristiano. La Iglesia se esfuerza en hacer pasar a sus hijos por todas estas épocas y por las pruebas espirituales en ella significadas. No son simples recuerdos, simples evocaciones del pasado. Son estados tipos. Los padres de la Iglesia los llamaban todavía sacramentos: sacramento del mar Rojo, sacramento del desierto, sacramento de la tierra prometida.

Así, por una parte, hay progreso incesante, avance lineal de la historia, marcha hacia delante. San Agustín se complacía en distinguir seis edades en el mundo: Adán, Noé, Abraham, Moisés, David, y Cristo que inaugura el reinado del Espíritu, es decir, los últimos tiempos, la última hora. Por lo demás, aplica a esta misma historia del mundo la parábola de los obreros y la viña, distinguiendo así una primera hora con Adán, una tercera con Abraham, una sexta con Moisés, una novena con David; nosotros somos los obreros de la hora undécima. El pensamiento es el mismo, y se vuelve a encontrar en todos los padres de la Iglesia³. Todo se orienta hacia esta reasunción, hacia esta recapitulación de todas las cosas en Cristo y hacia la consumación de todo en la unidad.

Pero, por otra parte, hay retorno incesante a David, cuyo reino es de nuevo prometido al Mesías; a Moisés, el legislador, al cual se refieren todos los escribas, todos los sabios de Israel y los fariseos, y que testimonia la verdad de la enseñanza de nuestro Señor en el momento de la transfiguración; a Abraham, el padre de los creyentes, cuya fe sirve de modelo y de ejemplo a todos los fieles (cf. Hebr 11, 8-19), y al cual San Pablo se refiere para establecer su doctrina de la justificación (Rom 3, 31-4, 8); a Noé, el tipo del salvador y del juez; a Adán, que es la figura de aquel que había de venir (Rom 5, 14).

La pedagogía divina de la historia consiste, pues, en empujarnos en cierta manera hacia delante, siempre hacia delante, en ensanchar cada vez más nuestro horizonte. El cristiano no es un hombre que repite el pasado. Es un peregrino de la tierra prometida, que es la vida trinitaria. A medida que su fe, su esperanza y su caridad se desarrollan en el Espíritu Santo, le atraen más y más las solas realidades espirituales hacia las cuales camina. Pero, por otra parte, la pedagogía divina nos presenta estados-tipo de la vida espiritual. Y del mismo modo que la Providencia ha conducido paso a paso al pueblo hebreo de Abraham a Cristo, pasando por las rutas oscuras del padre de los creyentes que partió «sin saber siquiera adónde iba» (Hebr 11, 8), por la ley de Moisés, por el reino de David, por la enseñanza de los profetas y de los sabios, así es necesario que el cristiano vuelva a tomar poco a poco este camino si quiere conocer un día la plenitud de Cristo. Pero lo que la historia de Israel esboza en el plano político, temporal, en una atmósfera religiosa todavía primitiva y grosera, Cristo lo cumple en su vida misma, en el plano espiritual, por su victoria contra todas las potencias del mal y su

³ Cf. DE LUBAC, *Catholicisme*, Éd. du Cerf, Paris.

entrada gloriosa en la Jerusalén celestial el día de su ascensión: y la Iglesia, y con ella cada uno de los cristianos, lo vive cada año en el Espíritu Santo reemprendiendo con Cristo todo el camino de Israel, cogiendo de nuevo el hilo de la enseñanza divina desde el nombre de Yahvé revelado a Moisés hasta la omnipotencia y la universalidad del Dios de los profetas y hasta la Santísima Trinidad, pasando por las mismas pruebas saludables, gustando los mismos frutos espirituales contenidos en los acontecimientos de esta peregrinación sagrada. De tal suerte que la marcha lineal de la historia es, en realidad, no circular, sino helicoidal, ascensional, como una montaña que se escala dando vueltas continuas en torno a ella. Los estados-tipo a los cuales la Iglesia y los cristianos vuelven sin cesar, no se encuentran sino en un plano cada vez más espiritual. Cada acontecimiento no ha dejado nunca de dar todos los frutos espirituales de que está cargado; es un gozo para el peregrino que comienza por las fuentes de aguas materiales del desierto o por el reino temporal de David, gustar poco a poco las aguas vivas del Espíritu y los bienes patrimoniales del reino prometido. Como la savia, a la cual el árbol debe sucesivamente sus retoños, sus yemas, sus hojas y sus frutos, el Espíritu anima la marcha de la historia y abre poco a poco la humanidad a las múltiples dimensiones de la vida en el seno del Padre.

Así queda desvanecida igualmente la segunda ambigüedad que habíamos encontrado. El día de Yahvé en parte ha llegado, en parte es esperado. Inaugurando los tiempos del Espíritu, nuestro Salvador ha inaugurado también los tiempos escatológicos. Pero, sin embargo, no todo está cumplido aún: «Somos desde ahora hijos de Dios, pero lo que seremos un día no ha sido hasta ahora manifestado; sólo sabemos que al tiempo de esa manifestación le seremos semejantes porque le veremos tal como Él es» (1 Ioh 3, 2). Por su lado social, jurídico, jerárquico, sacramental, la Iglesia prolonga la sinagoga. Aunque las Escrituras de los cristianos completan las de Moisés y de los profetas, aunque los sacramentos de la nueva ley contienen la gracia del Espíritu Santo, aunque la jerarquía visible de las órdenes es ministro de gracia y de toda verdad, es en las Escrituras, en los sacramentos y en la jerarquía donde la sinagoga se sobrevive, en un plano superior, en la Iglesia. Escritura, sacramentos, jerarquía son provisionales y están llamados a desaparecer. Por su lado «pneumático», en cambio, la Iglesia del Espíritu Santo inaugura el reino de Dios. Los cristianos tienen un pie en la sinagoga y otro en el cielo. Lo que perciben y lo que gustan en los sacramentos de la fe se aproxima más o menos a los bienes celestiales, en la medida en que viven del Espíritu que habita en ellos.

2. Los sacramentos de los peregrinos.

Los peregrinos que marchan hacia la tierra prometida no carecen de indicaciones y de viáticos. Las Escrituras, la jerarquía, en una palabra, todo lo que se puede llamar la sacramentalidad de la Iglesia está a su servicio. Entendemos bajo este nombre, en efecto, no sola-

mente los sacramentos, sino todo lo que en la Iglesia tiene una significación, un alcance y una eficiencia espiritual. En este sentido se dice de la Iglesia que es toda ella sacramental.

Ya hemos visto el alcance sacramental de los acontecimientos bíblicos y de su reasunción en la liturgia. Podríamos analizar también, dentro de cada ciclo litúrgico, la significación escatológica de las fiestas. Este aspecto es particularmente notable en el Adviento, que es el tiempo de la espera y de la esperanza. Si la Iglesia repite en esta época las profecías de Isaías y la historia de la esperanza ansiosa de Israel, no lo hace para volver pura y simplemente al pasado. Tal retorno no tendría ningún sentido. Es porque los cristianos también esperan. Aguardan y esperan el fin glorioso del reino inaugurado por la encarnación. La esperanza de Israel es, pues, una lección para los cristianos, aunque exige ser entendida, y debe cumplirse, en un plano superior. Los cristianos no tendrían nada que ver con el pasado si no significara para ellos la seguridad de una realidad alcanzada en el presente y la esperanza de una realidad que todavía aguardan. La Iglesia, utilizando las palabras proféticas de la antigua Disposición, nos hace revivir en Adviento, en el Espíritu Santo, esta esperanza.

El domingo, igualmente, es en la liturgia el sacramento del último día. Es el día en que resucitó el Señor. Es el día que hizo el Señor. *Haec dies quam fecit Dominus*. Durante todo el tiempo pascual la Iglesia no se cansa de cantar esta antifona tomada de los profetas, que indica de una manera clara que el día esperado por los antiguos, el día escatológico, se entiende ya de este día en que Cristo despojó a Satán de su poder principesco y tomó posesión definitiva de su reino.

También fue en domingo cuando Cristo, en diversas ocasiones, se apareció a sus discípulos, de forma que se formó la convicción entre ellos, después de la ascensión, de que Cristo tornaría ese día. Quizá le esperaban ya el día de Pentecostés, que fue también un «día siguiente al sábado», le esperaban en todo caso cada domingo y por eso todos los sábados, al ponerse el sol (sabido es que para los antiguos el día comenzaba y se terminaba en la tarde), se reunían para la oración y la lectura de las Escrituras. Todos los cristianos se encontraban allí atentos a que no se abriera brecha alguna en la unidad de la comunidad que aguardaba a su Señor, a que ninguna virgen fatua extraviara la asamblea de los que esperaban a su esposo. Y cuando aparecía la aurora, en la hora de la resurrección, en vista de que Cristo no había venido a pesar de las deprecaciones litúrgicas — *Maranatha* —, tenía lugar la fracción del pan y la renovación de la cena. Los cristianos no partían sin haber recibido el viático de Cristo glorioso, ausente, pero siempre esperado con fervor. La eucaristía, el maná de nuestra peregrinación terrestre, era para ellos, como debe serlo para nosotros, sacramento escatológico, primicia del convite en que comeremos y beberemos de nuevo con Cristo en el reino de los cielos.

A semejanza de la eucaristía, todos los sacramentos tienen una significación y un alcance escatológicos. Pero esto es verdad particu-

larmente del bautismo, sacramento pascual por excelencia, al que tenemos que presentar aquí rápidamente.

La teología ha hecho con frecuencia del bautismo un simple sacramento de purificación, embrollando así ciertas nociones de bautismo y de penitencia. Pero no es así como nos es presentado principalmente el bautismo en la Escritura y en la tradición. El agua del bautismo no está allí simplemente para purificarnos, sino también para hacernos morir y para hacernos resucitar, es decir, para engendrnos de nuevo.

Es que el agua, para los antiguos, era una misteriosa y peligrosa realidad cósmica. El agua es el reino de la muerte. La cosmología antigua y judía estaba, en efecto, definida por la triple división del cielo, la tierra y los infiernos, y éstos, cuyo nombre significa lo que está debajo, estaban localizados en las *aguas* que hay debajo de la tierra. Los antiguos se imaginaban, en efecto, que la tierra estaba apoyada sobre las aguas: «Él, que ha extendido la tierra sobre las aguas», dice un salmo (Ps 135, 6). «Él ha fundado el elemento terrestre sobre los mares, lo ha establecido sobre las aguas», dice otro (Ps 23). La trilogía cielo, tierra, infierno, corresponde a la trilogía cielo, tierra, aguas. Con la diferencia, sin embargo, de que las aguas de los infiernos son «las aguas de abajo», las que se ven en todas partes surgir de la tierra en forma de fuentes, ríos, lagos, mares, y no «las aguas de encima» del cielo. De estas aguas profundas habla el autor del libro de Job cuando dice: «Él ha trazado un círculo en la superficie de las aguas como un límite entre la luz y las tinieblas» (Job 23, 10).

Esta trilogía «aguas, tierra, cielo» reaparece con frecuencia en las Escrituras: «No harás imágenes talladas, ni representación alguna de las cosas que hay arriba en el cielo, ni de las que hay abajo sobre la tierra, o de las que están en las aguas debajo de la tierra» (Ex 20, 4). «Todas las criaturas que hay en el cielo, sobre la tierra, bajo la tierra y en las aguas» (Apoc 5, 13). «El que ha creado el cielo y las cosas que en él hay, la tierra y las cosas que en ella hay, el mar y las cosas que en él hay» (Apoc 10, 6). Sobre este mundo triforme Yahvé reina con una potencia sin límite. A veces incluso, para manifestar su poder, los salmos dicen que el mar, es decir, los fundamentos del mundo, ha temblado ante Él:

El lecho de las aguas apareció,
los fundamentos del mundo fueron descubiertos
por tu amenaza, oh Señor,
por el ruido del soplo de tu cólera (Ps 17, 16).

En las religiones paganas, en la de Babilonia, por ejemplo, el mar primitivo, el caos, el *Tehom*, es el enemigo de Dios, enemigo que Dios subyuga después de la creación. Para Israel, el *Tehom* mismo pertenece a Dios, aunque haya venido a ser la residencia del Maligno, de las potencias del mal. Por eso Dios manifiesta su soberanía imponiendo un límite a las aguas:

La parusia

Tú has puesto un límite que las aguas no deben franquear
para que no inunden la tierra.

*Terminum posuisti quem non transgredientur
neque convertentur operire terram* (Ps 103, 9).

La conquista, la medición, la limitación y la reglamentación del *Tehom* primitivo representa una victoria del Dios soberano contra las potencias del mal:

Tú llegarás hasta aquí y no más allá.

Aquí se detendrá el orgullo de tus olas (Iob 38, 11).

Toda victoria contra las aguas: el fin del diluvio, la travesía del mar Rojo, etc., es una manifestación del soberano dominio de Yahvé:

Tú dominaste el orgullo del mar cuando sus olas se levantaron.

Tu dominaris potestati maris (Ps 88, 10).

Tú has hendido el mar por tu potencia;

Tú has aplastado las cabezas de los monstruos por tu potencia (Ps 73, 13).

En el mar habita el espíritu del mal personificado por el monstruo, el «Leviatán», el «Dragón». Él es el enemigo de Dios, la potencia del mal, el jefe de Satán y de todos los espíritus malos, el autor de todas las servidumbres de que el hombre es víctima. Por eso en el día del triunfo de Dios sobre sus enemigos Yahvé matará a Leviatán:

En aquel día Yahvé visitará
con su espada dura, grande y fuerte,
a Leviatán, la serpiente ágil,
a Leviatán, la serpiente tortuosa,
y matará al monstruo que está en el mar (Is 27, 1).

El tema del combate de Dios contra el dragón marino, paradigma de todas las potencias del mal, es corriente en la Escritura. El salmo 73, tan usado en las liturgias bautismales, nos ofrece otra muestra de ello:

Tu confregisti capita draconis super aquas...
Tú rompes la cabeza del monstruo en las aguas.
Tú aplastas las cabezas de Leviatán (Ps 73, 13-14).

Si las aguas han retrocedido en el mar Rojo o en el Jordán para dar paso a los hebreos, es que «han visto a Dios» y han temblado: *Viderunt te aquae, Deus, et timuerunt et turbati sunt abyssi a voce aquarum multarum*. «Las aguas te han visto, oh Dios, y han temblado, los abismos mismos se han estremecido» (Ps 76, 17). Son las aguas del reino de la muerte, los abismos demoniacos. El misal gótico, en la misa de Pascua, trae después del *Sanctus* la aclamación siguiente que es una paráfrasis del salmo 76: *Viderunt te inferi, Deus, viderunt et timuerunt a voce tonitru tui dicentes: absorta est mors in victoria tua. Ubi est mors aculeus tuus?* «Los infiernos te han

visto, oh Dios, te han visto y temblaron a la voz de tu trueno, diciendo: la muerte ha sido absorbida en tu victoria. ¿Dónde está, pues, oh muerte, tu aguijón?» (PL 72, 279). Después del juicio, dice San Juan en su Apocalipsis, *ya no habrá mar* (Apoc 21, 1).

El tema escatológico del aplastamiento del Dragón se vuelve a encontrar en torno al descenso de Jesús al Jordán para ser bautizado: «Tú, Señor — canta la liturgia siria de la Epifanía —, has santificado las aguas del Jordán, cuando tu Espíritu Santo dejó los cielos y descendió sobre ellas, y entonces tú quebraste la cabeza del Dragón que retrocedía, impotente para resistir». En el libro etíope *Los milagros de Jesús*, Jesús dice antes de su bautismo: «Hoy yo aplastaré al Maligno, aboliré su poder, lo hundiré en las aguas» (PG 17, 844).

Ahora bien, lo que Jesús hizo una vez, lo hace todo catecúmeno por su propia cuenta en el momento de su bautismo. Desciende a las aguas, es decir, al reino de la muerte. Imita al Salvador en su bautismo y en su deposición en el sepulcro. Es, según dice San Pablo, *consepultus cum Christo*, cosepultado con Cristo. Luego se levanta, sale del reino de la muerte, resucita con Cristo.

Porque el agua sobre la cual reposa el Espíritu posee una nueva cualidad: es fecunda, engendra, da la vida. Recuerda aquellas aguas primitivas sobre las cuales se cernía el Espíritu de Dios antes de la creación de la vida (cf. Gen 1, 2). Precisamente porque nace del agua, el cristiano es figurado en los antiguos frescos bajo la forma de un pez, y Jesucristo, su modelo, es el gran pez, ἰχθύς.

De este modo el bautismo recuerda y reproduce sacramentalmente la bajada de Israel al mar Rojo, donde Dios manifestaba ya su poder sobre el abismo, el descenso de Jesús al Jordán, el descendimiento a los infiernos, la bajada al sepulcro, y al mismo tiempo la resurrección, la recreación. El bautismo es un sacramento, no solamente de purificación, sino de muerte y de resurrección. Los temas de todas las travesías y de todas las liberaciones del Antiguo Testamento constituyen su tipo.

El bautismo es a la vez sacramento pascual y escatológico en la medida en que la Pascua es ya escatológica. Es una salud, una liberación, una recreación, un renacimiento, pero que piden su consumación. El bautizado es un hombre renacido que, sin embargo, espera el nuevo nacimiento (Mt 19, 28), es decir, la manifestación de Cristo. El cristiano es un hombre que ha triunfado ya de la muerte, de Satanás, del pecado, de las potencias malignas, un ciudadano de los cielos, resucitado con Cristo. Y, sin embargo, tiene todavía que morir y que luchar contra Satanás y contra el pecado. La virtud de la resurrección no le quita el mérito y la dignidad de combatir y de triunfar él mismo; le da el poder de vencer y la esperanza de la victoria.

Lo que decimos del bautismo vale también para los otros sacramentos. Cada uno a su manera representa la gloria futura y la prepara. El significar la pasión de Cristo, la gracia que el sacramento comunica actualmente y la gloria a la cual conduce, es todo uno. En lo que concierne a la eucaristía, Santo Tomás ha resumido en una plegaria memorable esta triple significación: «Oh banquete sagrado

en el que se come a Cristo, se celebra el recuerdo de su pasión, el espíritu se llena de su gracia y se nos da una prenda de la gloria futura»⁴. Se podría hacer la misma plegaria a propósito de cada sacramento.

Acabamos de ver cómo el bautismo, siendo una liberación, nos abre el reino de los cielos. Todas estas consideraciones se aplican también a la confirmación, que es «el sello del bautismo», a la penitencia, que es como un segundo bautismo, una segunda tabla de salvación después del bautismo, a la unción de los enfermos, en fin, que libra de todas las consecuencias del pecado: penas, enfermedades, debilidades del alma.

El orden y el matrimonio merecen mención especial.

El sacerdocio jerárquico de la Iglesia militante no es enteramente un sacerdocio terrestre. El sacerdocio del «presbítero» cristiano no es nunca más que el sacramento del sacerdocio de Cristo, que es nuestro único sacerdote y que hace en todos nosotros «sacerdotes». Los sacerdotes de la antigua alianza formaban «una larga serie de sacerdotes porque la muerte les impedía serlo siempre; pero Él, puesto que permanece eternamente, posee un sacerdocio que no se transmite. Por eso también puede salvar a los que se acercan a Dios por medio de Él, puesto que Él vive siempre para interceder en su favor» (Hebr 7, 23-25). El sacerdocio jerárquico es sacramental; forma parte de la economía provisional de los signos. Puesto que no es más que la sombra y el signo del sacerdocio eterno y verdadero de Cristo, levanta constantemente el espíritu hacia ese sacerdocio celeste y hacia esa divina liturgia con que los elegidos celebran en torno de Cristo y con Él la alabanza divina, la acción de gracias y el júbilo celeste. *Beatus populus qui scit iubilationem*. ¡Dichoso el pueblo que conoce el júbilo! El pueblo cristiano se dispone para ello bajo la dirección eficaz de su sacerdocio jerárquico y sacramental.

Sucede, sin embargo, con este sacerdocio como con el andamiaje que los albañiles levantan para construir la casa. Cuando la casa está terminada se retira el andamiaje. Cuando la construcción de la Iglesia haya alcanzado su término, el sacerdocio jerárquico ya no tendrá razón de ser. Sin duda existe también una jerarquía en el cielo, pero ésta no está fundada sobre poderes sacramentales de santificación. Es una jerarquía de valores interiores, toda fundada en la conformidad con Cristo y en la caridad. El sacerdocio sacramental, al edificar aquí abajo la Iglesia, organiza invisiblemente esta jerarquía interior de las almas según la manera con que cada cual oye la palabra y recibe la gracia. En el cielo aparecerá lo que era invisible y pasará a segundo rango lo visible. El templo de la Iglesia eterna aparecerá en su luminoso esplendor. El andamiaje del sacerdocio ministerial, que no era más que el signo y el instrumento del Cristo-sacerdote, del «Cordero que es la luz de la ciudad» (Apoc 21, 23), perderá su función provisional. Cuando lo significado aparece, el signo pierde toda su razón de ser y no subsiste más que a título de recuerdo y de insignia gloriosa. El rango jerárquico de los sacerdotes santos no será tanto el de su poder ministerial como el de su

⁴ Antífona *O sacrum convivium*.

santidad. La significación escatológica del sacerdocio ministerial es la construcción de esa Iglesia invisible que celebra con el Cordero la liturgia eterna del cielo.

En cuanto al matrimonio es manifiesta su significación escatológica. Las bodas de Cristo y de su Iglesia que este sacramento significa, han sido inauguradas solamente en la pasión. La Iglesia militante es una esposa cuyo contrato de matrimonio fue sellado con la sangre de Cristo, pero que espera todavía participar, y no ya por un sacramento, en el banquete nupcial, y entrar en la morada en que eternamente debe llevar una vida común con su esposo. El matrimonio es el sacramento escatológico de aquel día en que Cristo dirá, sin tener ya que desdecirse nunca: «ésta es verdaderamente hueso de mis huesos y carne de mi carne» (Gen 2, 23).

3. El juicio de los peregrinos.

Al final de la peregrinación, «cuando el Hijo del hombre venga en su gloria, reunidas todas las naciones ante Él, separará los unos de los otros como el pastor separa las ovejas de los cabritos» (Mt 25, 31-32).

¿Cómo juzga Dios? Dios es justo y juzga según la justicia, es decir, según los méritos de cada uno. Pero ¿no son estos méritos fruto de los dones divinos? ¿No recompensa Dios sus propios dones? Indudablemente, y por eso la justicia de Dios se funda sobre su misericordia. Dios no recompensa nuestros méritos sino porque antes vino en ayuda de nuestra miseria y nos favoreció con sus dones. Así la misericordia de Dios está en la base de sus juicios: recompensa algo que no viene exclusivamente de nosotros mismos y castiga menos de lo que merecemos.

El bien que hay en nosotros y que hemos recibido de Dios se mide por nuestra fe. La fe nos justifica, y por la fe seremos juzgados. Pero tengamos cuidado de entender esta palabra en toda la significación que le atribuyen San Pablo o San Juan, es decir, no como un simple asentimiento intelectual, sino como un acto de todo nuestro ser, un movimiento de adhesión entera, de confianza, de amor; en una palabra, un movimiento de fe viva:

Si alguno escucha mis palabras y no las guarda, yo no le juzgo, porque no he venido a juzgar al mundo sino a salvarle. El que me rechaza y no recibe mis palabras tiene ya quien le juzgue, la misma palabra que yo he anunciado, ésa le juzgará en el último día (Joh 12, 47-48).

Y también:

Y el juicio consiste en que vino la luz al mundo, y los hombres amaron más las tinieblas que la luz, porque sus obras eran malas. Porque todo el que obra mal aborrece la luz, temiendo que sus obras sean censuradas. Pero el que obra la verdad viene a la luz para que sus obras sean manifiestas, pues están hechas en Dios (Joh 3, 19-21).

La gloria de los elegidos.

El punto más firmemente poseído en la doctrina de fe es ante todo el hecho de la resurrección final. «Si no hay resurrección de los muertos — dice San Pablo —, tampoco Cristo ha resucitado. Si Cristo no ha resucitado, vana es nuestra predicación, vana es nuestra fe» (1 Cor 15, 13-14). La resurrección de la carne es un artículo de fe desde el principio de la Iglesia. Está inscrito en el símbolo bautismal de la Iglesia romana (símbolo de los apóstoles) desde el segundo siglo. No se puede negar sin ser tan extraño a la Iglesia como lo son los docetas y los gnósticos.

La muerte fue vencida por Cristo. Si se concedió una prórroga al «príncipe de la muerte», al «padre de la mentira», no fue más que provisionalmente. En el día del juicio y del triunfo definitivo los muertos resucitarán y los elegidos formarán con Cristo no solamente una sociedad eterna de amigos, sino la familia misma de Dios. Todos los que han recibido el Espíritu Santo, el Espíritu de los hijos, formarán en el seno del Padre y para la alabanza de su gloria el Cristo acabado, el Cristo total, cabeza y miembros.

Con los elegidos, el mundo entero alcanzará su consumación. Será una tierra nueva y unos cielos nuevos lo que sirva de morada a los elegidos. Todo será transformado y mejorado para que se encuentre en armonía con el estado de los bienaventurados.

«¿Cómo resucitarán los muertos?» (1 Cor 15, 35). La explicación que da San Pablo recurre en sus comparaciones y en sus imágenes a la física de su tiempo. Pero poco nos importa el lenguaje. La conclusión es clara: «sembrado en la corrupción, el cuerpo resucita incorruptible; sembrado en la ignominia, resucita glorioso; sembrado en la debilidad, resucita lleno de fuerza; sembrado cuerpo animal, resucita cuerpo espiritual» (1 Cor 15, 42-44). ¿Qué quiere decir «cuerpo espiritual»? Es indudable ante todo que es un cuerpo real. Espiritual no quiere decir irreal, sino: enteramente sometido al Espíritu Santo. La Iglesia ha condenado a los que sostenían que los muertos resucitarán con un cuerpo etéreo y esférico (canon 5 del papa Vigilio contra Orígenes, y concilio de Toledo en 675). Resucitaremos, como Cristo, en «esta misma carne en la que vivimos, sosteniéndonos y moviéndonos» (símbolo de fe del concilio de Toledo). Pero nuestra carne será, como la de Cristo, espiritual. El cuerpo que heredamos de Adán y del pecado es un cuerpo terrestre, animal, corruptible; no está enteramente «en manos» del Espíritu, el Espíritu «se avergüenza» de aquello que es incapaz de gobernar. El cuerpo que heredaremos, y que hemos ya heredado de Cristo en la semilla del bautismo, reflejará la gloria del Espíritu Santo que habita en él. Será joven, inmortal, exento de enfermedades y defectos. La resurrección — dice San Isidoro — «no cambia la naturaleza o el sexo, elimina solamente la fragilidad y los defectos corporales». Esto quiere decir que en la resurrección los hombres se reconocerán, los amigos se volverán a encontrar, los esposos se amarán con un amor de amistad eterna y purísima, puesto que se amarán en Dios.

¿Habrá, sin embargo, la misma gloria para todos? Parece que no, puesto que el mismo Señor declara: «En la casa de mi Padre

hay muchas moradas» (Ioh 14, 2). Sin embargo, los elegidos no se envidiarán los unos a los otros. Por el contrario, en esta construcción cuya unidad será perfecta, la diversidad de dones de gloria proporcionará a cada uno un gozo suplementario. Como los elegidos son miembros los unos de los otros, dice San Agustín, la gloria de uno será la gloria del otro, y lo que uno no tiene se gozará de verlo en el otro. Lo mismo que la publicación de los pecados en el juicio final no causará vergüenza o deshonor a los bienaventurados que aparezcan haber sido grandes pecadores, porque — dice también San Agustín — tanto más se admirará el fervor de su conversión y arrepentimiento cuanto mejor se conozca la gravedad de sus yerros.

Ciertos elegidos, como prometió Cristo a sus apóstoles, se sentarán con Él para juzgar: «Vosotros que me habéis seguido, os sentaréis conmigo para juzgar a las doce tribus de Israel» (Mt 19, 28). La tradición de los padres latinos solía distinguir los hombres en relación al juicio en cuatro categorías. Entre los elegidos, dice por ejemplo SAN GREGORIO en sus *Moralia* (libro 26), unos reinan y son juzgados, y tales son los cristianos ordinarios que han pecado y han hecho penitencia; los otros reinan y no son juzgados, y son los perfectos que han vivido de acuerdo con los consejos evangélicos. Entre los reprobados, unos perecen, y tales son los impíos y los idólatras que no han conocido a Dios; los otros perecen y son juzgados, y éstos son los malos cristianos.

Finalmente, la posesión apacible, completa y definitiva del Espíritu Santo con el Hijo en el seno del Padre dará a los elegidos una perfecta y definitiva bienaventuranza. ¿De qué manera se dará la intimidad con las tres personas? San Juan nos dice solamente: «Sabemos que en el tiempo de la manifestación seremos semejantes a Él (Dios) porque le veremos tal como es». ¿Implica esta semejanza la visión de la esencia divina en sí misma? San Juan dice en otro lugar que «nadie ha visto a Dios y que sólo el Hijo, el que está en el seno del Padre, lo ha dado a conocer» (Ioh 1, 18), y San Pablo dice que Dios «habita una luz inaccesible que ningún hombre ha visto ni puede ver» (1 Tim 6, 16). Se comprende que los padres griegos, especialmente la escuela de Antioquía, hayan dudado ante este misterio. SAN JUAN CRISÓSTOMO admite que los elegidos ven a Dios a su modo, pero niega que vean realmente la esencia divina. Ni los profetas, ni los ángeles, ni los arcángeles han visto ni ven lo que es propiamente Dios, porque «¿cómo la naturaleza creada podrá ver la increada?» (*Hom. 15 sobre San Juan*). La doctrina de los latinos es más firme. En el siglo XIV, BENEDICTO XII, en su constitución *Benedictus Deus* definía que los elegidos ven a Dios «con una visión intuitiva e incluso cara a cara, sin ningún intermediario objetivo creado, puesto que la esencia divina se les muestra de manera inmediata, desnuda, clara y abierta». El dogma de la visión inmediata es, como había mostrado Santo Tomás, solidario del dogma de la creación inmediata por Dios y del de la inmortalidad del alma. El fin responde al principio. No admitir la posibilidad de una visión inmediata — sin intermediario objetivo — sería echar por tierra a la vez el dogma de la creación inmediata del alma por Dios y su inmorta-

lidad natural. Sería abolir la concepción tradicional del espíritu inmaterial, abierto al infinito, «capaz de Dios». En la luz de Dios es donde veremos la Luz. *In lumine tuo videbimus lumen.*

La reprobación.

La existencia de una reprobación eterna está claramente anunciada por nuestro Señor en el mismo capítulo 25 de San Mateo: «Reunidas todas las naciones ante Él, separará los unos de los otros como el pastor separa las ovejas de los cabritos» (Mt 25, 32). «Volviéndose luego a los que están a su izquierda, dirá: alejaos de mí, malditos, id al fuego eterno que ha sido preparado por el diablo y sus ángeles» (idem 41). San Juan dice también en su Apocalipsis que él vio a Satán y a sus satélites arrojados en el lago del fuego y de azufre «donde están la bestia y el falso profeta, y donde son atormentados día y noche por los siglos de los siglos» (Apoc 20, 9-10). San Pablo va más lejos todavía. Ni siquiera hace alusión a la «resurrección» de los pecadores. La resurrección es para él la última obra del Espíritu Santo en aquellos en quienes habita. Para los pecadores no hay, pues, resurrección propiamente hablando (cf. Rom 8 y 1 Cor 15). Es que, en efecto, el salario del pecado es la muerte, la muerte no simplemente de un momento, sino de todo el tiempo. La muerte no desarrolla todos sus frutos y todas sus consecuencias sino en un más allá de esta vida en donde tiene su reino y donde los pecadores, lejos de rehüirla definitivamente, le pertenecen para siempre. El infierno es como una muerte eterna, una muerte del alma, y una muerte del hombre entero en un cuerpo que no ha terminado de sufrir las ansias de la muerte y que, a causa de esto, difícilmente puede llamársele «resucitado», aunque desde otro punto de vista, para indicar la pervivencia de los condenados, San Juan nos habla de una *resurrección para el juicio*, opuesta a la resurrección para la vida (Ioh 5, 29). El infierno es como una amplificación gigante e indefinida de la muerte del hombre. Es como una exclusión de la verdadera vida que hay en Dios y que tienen los elegidos resucitados. «A la hora de la retribución — dice San Fulgencio — los reprobados no serán inmortales, se corromperán aunque sin consumirse; serán como moribundos pero sin extinguirse... la muerte del alma y del cuerpo no se acabará, porque el tormento del alma y del cuerpo no debe terminar» (*De remiss. pecc.* 2, 13). Podemos decir con toda verdad que el salario del pecado es la muerte en este mundo y en el otro. Bien sea, pues, bajo la imagen de una separación entre buenos y malos, o de un lago de azufre y de tormentos, de un reino de la muerte, la existencia de la reprobación está claramente afirmada en la Escritura. A esto se añade además la práctica de la Iglesia que no ha orado nunca por los condenados.

En contra de esto se encuentran textos tales como 1 Cor 3, 15: «Aquel cuya obra sea consumida (por el fuego) perderá su recompensa; él, sin embargo, se salvará, pero como quien pasa por el fuego», y Mt 12, 31: «Todo pecado y toda blasfemia serán perdonados a los hombres, pero la blasfemia contra el Espíritu Santo no le será perdonada», que han inquietado a todos los doctores de la Iglesia.

¿Qué fuego es éste a través del cual hay que pasar para ser finalmente salvado? ¿Cuáles son los pecados y las blasfemias que no son pecados contra el Espíritu? La Iglesia no ha adquirido conciencia de las exigencias fundamentales de la verdad revelada más que de manera progresiva y lenta. Sólo en los siglos V-VI se encuentra firmemente asentado en la creencia de los cristianos el dogma de la eternidad de las penas.

Entre tanto, es cierto, había venido Orígenes y su famosa teoría de la ἀποκατάστασις. Fundándose sobre textos oscuros de la Biblia, el doctor alejandrino había enseñado — o por lo menos así se le había entendido — que, después de pruebas sucesivas, todas las criaturas inteligentes, demonios y hombres pecadores, volverían finalmente a la amistad de Dios. El infierno dejaría de existir. Orígenes pensaba «salvar» así la universalidad de la salvación y la infinita misericordia de Dios. Esta doctrina, que había de ser condenada por el papa Anastasio en el año 400 y más tarde de nuevo por el papa Vigilio en el 543 (Dz 211), ejerció su influjo sobre los doctores y pastores de la Iglesia y se la vuelve a encontrar un tanto mitigada en el «Ambrosiaster» y en San Jerónimo. Este último, fogoso partidario de Orígenes primero, antes del 394, rechaza luego estas opiniones. Finalmente, admite una mitigación progresiva de las penas del infierno, y sigue pensando que los tormentos de los cristianos, aun pecadores, no serán eternos. Sólo los no creyentes podrían, pues, conocer el infierno: «El que se ha confiado con toda su alma a Cristo, aunque la muerte le encuentre en pecado... vivirá para la eternidad a causa de su fe. Una muerte común alcanza a los creyentes y a los no creyentes y todos deben igualmente resucitar; pero unos para la confusión y los otros, por el hecho de que han creído, para la vida eterna» (*Carta 119*). San Ambrosio admitirá igualmente que la fe ayuda a los pecadores y les obtendrá el perdón aunque haya injusticia en sus obras. SAN AGUSTÍN, que conocía la doctrina de la mitigación progresiva de las penas del infierno, se abstiene a la vez de sostenerla y de combatirla: *Quod quidem non ideo confirmo quoniam non resisto* (*Enchiridion 112*).

Sea lo que sea de los pecados condenables y de los pecadores condenados, la fe de la Iglesia es que existe una pena eterna. Sin embargo, la Iglesia no nombra a ningún condenado, no hace canonización de reprobados. Sabe que el menor movimiento de fe y de caridad basta ante la misericordia de Dios para recibir la prueba de fuego temporal solamente.

Las penas del infierno.

Cualesquiera que sean los infiernos de que se hable hay que distinguir dos clases de penas: la pena de daño, que San Agustín llama *alienatio a vita Dei*, la exclusión de la vida divina, y la pena de sentido, que es una pena sensible, afflictiva.

La pena de daño es común a todos los condenados, incluso a los que no fueron o no son privados de la vida eterna más que por algún tiempo. Antes de la venida de nuestro Redentor, las almas de los antiguos justos sufrieron, en efecto, la pena común, esa pena

de daño que fue infligida a la raza humana desde Adán y Eva, y esperaron al Mesías en aquellos infiernos que son a veces llamados el «limbo de los patriarcas». Allí descendió nuestro Señor, después de su muerte, para librarlos y reintegrarlos al segundo paraíso. Los beneficios de la redención fueron entonces extendidos a las almas justas. Desde la resurrección, este infierno o limbo de los patriarcas dejaron de existir.

La pena de daño alcanza también a aquellos que, no habiendo aún pecado personalmente, sin embargo han participado, con sólo nacer, en el pecado de la naturaleza humana: el pecado original. Están, como los condenados, privados de la gloria y de la visión beatífica, por más que no hayan llegado a cometer ningún pecado actual. San Agustín dice que éstos padecen en el infierno la pena más dulce de todas: *Mitissima omnium poena*, es decir, que la pena de daño no va acompañada para ellos de dolor sensible. Es una simple privación. A este lugar de los infiernos le llamamos hoy «el limbo de los niños». Por «dulce» que sea esta pena, no podemos dejar de reconocer que es una pena extremadamente grave, puesto que consiste en la privación de la vida de Dios y en la exclusión de su bienaventuranza. ¿Qué alma santa no preferiría (al menos bajo el impulso de su amor) sufrir mil tormentos con tal de estar con Él? La existencia del limbo (o infierno, según la antigua terminología) de los niños nos obliga a estimar en estricta justicia la gravedad del pecado original y la consistencia del lazo de nuestra solidaridad humana. Por el pecado de Adán todos fuimos privados por naturaleza — y consiguientemente por nacimiento — del socorro divino y de la amistad bienhechora de Dios. Esto no quiere decir que cada uno de nosotros sea personalmente responsable de este «pecado original», lo mismo que el ojo o la mano no son en sí mismos responsables cuando cometemos una falta con la vista o con la mano. Es Adán el responsable del pecado de toda la raza, puesto que él no sólo es el padre y la cabeza de ella, sino también el que la constituyó en este estado, lo mismo que es el alma la responsable de la mirada impura o del robo de la mano. El hombre, al nacer, sufre el pecado original como una tara de que toda la raza está afectada y que se transmite por generación. El hombre, al nacer, es a los ojos de Adán como uno de sus miembros. Si todo pecado implica responsabilidad, es en Adán y no en cada uno de sus hijos, al nacer, donde reside la responsabilidad del pecado original, lo mismo que es al alma y no al ojo o a la mano a quien se debe atribuir la responsabilidad del pecado del ojo o del pecado de la mano. Y si toda responsabilidad significa mérito o condenación, de la misma manera hay que concebir la retribución del pecado original. Y hasta que el niño no es ligado a Cristo, fuente única de la vida, permanece miembro de esta humanidad que se ha privado de la amistad divina; está abocado, si muere, al «limbo de los niños».

Al decir que no padece ninguna pena afflictiva, la doctrina del limbo pone de manifiesto la no responsabilidad del niño. Al decir que no ve a Dios pone de relieve la profundidad de nuestra solidaridad y la gratuidad absoluta del auxilio divino. Pero ¿qué significa para

el alma del niño, y más tarde para su cuerpo, esta «privación» de la vida divina a la que no acompaña ninguna pena que le afecte dolorosamente? Es difícil imaginarlo y describirlo.

Notemos bien que esta pena está reservada a los niños cuya razón no se ha despertado todavía y que no han recibido la gracia del bautismo. Desde que el niño pasa a ser capaz de hacer un acto libre, es decir, un acto de razón, o un acto humano propiamente hablando, expresa en este acto su ser fundamental, o si se quiere, su orientación de fondo. Ésta es buena o es mala. Si es buena, esto quiere decir que la misericordia de Dios ha venido en auxilio del niño y le ha prestado su ayuda, es decir, su gracia. Si es mala, quiere decir que el niño ha rechazado a Dios. De todas formas, el pecado original o no permanece o no permanece solo, pasada la edad del discernimiento. Si el niño opta por el bien, la gracia de Dios que le ha socorrido ha borrado necesariamente este pecado; si, por el contrario, opta por el mal, su primer acto es un pecado personal, del cual él mismo es responsable, y cuya sanción no puede ser ya simplemente la del limbo. Su pena no será ya simple privación; llevará consigo dolor.

Notemos también que cuando decimos «gracia del bautismo» no queremos decir que todos los niños que no hayan recibido efectivamente el bautismo de agua sean privados del cielo. Por un lado, la misericordia de Dios es infinita, y la gracia, que Él da a quien le place, no está ligada, en Él, a los sacramentos. ¿Por qué no ha de ser dada, por ejemplo, a quien se la pide? Por otra parte, la doctrina del bautismo de deseo parece que podría ser aplicada a los hijos de padres cristianos; en el sentido de que los padres efectivamente creyentes, que tienen la intención permanente de hacer bautizar a sus hijos, tienen en su nombre y en su lugar el bautismo de deseo. Los padres son, en efecto, los mandatarios de la Iglesia cerca de sus hijos, y antes de la edad del discernimiento el niño nunca se bautiza más que en la fe de la Iglesia. No está prohibido pensar que si se muere antes del bautismo se salva en la fe de sus padres⁵. Pero, fuera de los hijos de padres cristianos — y aun en este caso, en que la esperanza no logra reemplazar a la certeza —, no tenemos ninguna certidumbre sobre la suerte de los niños que mueren sin el bautismo. Sólo el signo sagrado del bautismo puede dar a nuestra fe una certidumbre. Sin embargo, tampoco podemos condenar con seguridad a quienes tal vez la misericordia de Dios, atendiendo por ejemplo a ciertas plegarias, les hace escapar de la muerte eterna, y tampoco debemos subestimar las posibilidades «humanas» de niños muy pequeños a los cuales Dios concede a veces, a pesar de su edad, el poder hacer actos libres y meritorios.

Mientras que la pena de daño es una privación que no tiene grados y que es común a todos los que comparten la vida divina, la pena de sentido implica toda suerte de grados en correspondencia con la culpabilidad personal y actual de cada uno. Una es la suerte de los

⁵ Cf. CH. V. HÉRIS, *Le salut des enfants morts sans baptême*, «La Maison-Dieu», n. 10, p. 86-105.

niños que no han cometido ningún pecado actual y que no están sometidos a pena aflictiva alguna; otra la suerte de los grandes pecadores y de los demonios.

¿Qué significa exactamente el fuego, los gusanos roedores, la herrumbre, de que habla el Evangelio? Los santos doctores han dado varias interpretaciones, pero nada ha sido definido por el magisterio. Aquí es donde nos debemos guardar de las imaginaciones indiscretas y sin fundamento. Los hombres de la Edad Media, obsesionados por el fuego del infierno y las diabluras de los demonios, representaron y transcribieron toda suerte de escenas infernales; pero sus representaciones son las más de las veces heredadas directamente del paganismo⁶ y no de la Biblia, que trae bien pocas cosas que puedan servir de pasto a la imaginación.

¿Quién pronuncia la sentencia?

Una cosa sabemos: que los que han pecado mortalmente, es decir, los que se han apartado voluntariamente de Dios, van al infierno.

La sanción infernal que se inflige al pecador no debe, sin embargo, ser comprendida a la manera de las sanciones o de las penas que infligen los jueces humanos en los tribunales. Por justo que sea el tribunal ante el cual se presenta a un condenado, la falta de éste nunca es tan manifiesta y tan clara que la sentencia no suponga por parte de los jueces alguna deliberación y, por consiguiente, alguna opción. El hombre ve lo que aparece. Sólo Dios escruta las entrañas y los corazones. Así puede suceder que una misma falta real sea castigada de una forma por un tribunal y de otra forma por otro o incluso por el mismo tribunal en otro tiempo o en otras circunstancias. A no ser que conozca perfectamente a sus jueces y lo que ellos saben exactamente de su falta, un criminal raramente está seguro de antemano del resultado de su juicio. Por eso puede siempre esperar.

No sucede así con el «pecador» que se ha vuelto absolutamente contra Dios. A éste no le es posible esperar. Aunque Dios lo quisiera, no lo querría él. El infierno está en el corazón del hombre antes de estar en la sentencia que enuncia exteriormente la sanción. Para el candidato al infierno, éste no es nunca una sorpresa, o una sanción con la que no contaba. Es el lugar al cual se ha arrojado ya hace tiempo interiormente antes de ser confinado allí exteriormente. «Si el hombre no comprende el infierno —dice muy exactamente Jouhandeau⁷—, es que no ha comprendido su propio corazón». Y en otro lugar escribe también: «Donde yo estoy está mi voluntad libre, y donde está mi voluntad libre está en potencia el infierno absoluto y eterno». Lo mismo que es libre para amar a Dios, el hombre es libre para rehuirle de manera absoluta. «El infierno no es más que la horrible garantía de la libertad humana. Los hombres no son verdaderamente libres frente al Creador más que si Dios les

⁶ MICHEL CARROUGES puso este hecho en evidencia en su admirable estudio *Images de l'enfer*, aparecido en el volumen colectivo *L'enfer*, Col. «Foi vivante», Éd. de la Rev. des jeunes, 1950.

⁷ *Algèbre des valeurs morales*, p. 229.

ha otorgado el poder de rechazar eternamente su amor. Si la odisea de las criaturas angélicas y humanas *tiene necesariamente* que desembocar en una reconciliación final y total entre Dios y ellas, entonces la libertad de las criaturas no es más que una evasiva. Es necesario al menos que el infierno se ofrezca como posible»⁸. Por eso Jouhandeau tiene razón al lanzar este terrible apóstrofe, digno de un Prometeo luciferino: «Por mí solo puedo levantar frente a Dios un imperio en el cual Dios no puede nada: es el infierno»⁹, es decir, el yo orgulloso, petrificado en la repulsa. Sin embargo, Jouhandeau no ha dejado de temblar ante su retesamiento ni de dudar ante algunas conclusiones, pues escribe también: «El infierno es el más grande sufrimiento de Dios antes de ser el mío». Lo que hace¹⁰ es simplemente «transcribir en lenguaje enérgico, con una lucidez psicológica a veces extraordinaria, la situación de los cristianos que profesan la fe, pero pasan su vida *prefiriéndose a Dios*, sin darse cuenta de que tejen para ellos mismos la trampa de la condenación. Jouhandeau es un testimonio de la presencia de gérmenes del infierno en el hombre, y al mismo tiempo, cuando escapa a la horrible fascinación que esto ejerce sobre él, testifica también que la suerte aún no está echada, que aquí abajo, por cerca que el hombre se encuentre de caer en el abismo, todavía no ha caído y percibe como en relámpagos la llamada del amor»¹¹.

Habría, sin embargo, que completar los análisis, muy lúcidos pero parciales, de Jouhandeau. El infierno no es solamente el «supremo pedestal del yo»¹². Es también «colectividad de los reprobados, el espantoso anverso de la comunión de los santos en la Jerusalén celestial, el desencadenamiento del odio de todos contra todos»¹³. Si el hombre es «con frecuencia sobre la tierra un lobo para el hombre, ¿qué será en este mundo privado de toda gracia y de toda esperanza?»¹⁴. Pensemos en ciertas escenas de *Las moscas* o de *A puerta cerrada* en el teatro de SARTRE, en ciertas palabras del starets Zósimo, el santo de DOSTOYEVSKI, en *Los hermanos Karamazov*.

Todas estas imágenes no son delirios de pesadilla de ciertas psicologías trastornadas. Se encuentran en todos los siglos y en todos los tipos de hombres. Arrancan del trasfondo del ser humano consciente de la posibilidad trágica que hay en él de ponerse en contradicción con todo aquello que desea. El infierno es como «el fruto inmanente de la falta»¹⁵, el sufrimiento fundamental de «no poder ya amar», según la expresión del starets Zósimo, sufrimiento que el condenado se ha buscado libremente aquí abajo y que condiciona inexorablemente su vida futura.

Ya se ve cuánto tienen de primitivas, incluso de paganas, ciertas descripciones de un infierno puramente exterior, para el cual no

⁸ M. CARROUGES, O. C., p. 70.

⁹ Idem, p. 214.

¹⁰ Idem, p. 228.

¹¹ Idem, p. 74-75.

¹² Idem, p. 78.

¹³ Idem, p. 78.

¹⁴ Idem, p. 78.

¹⁵ Idem, p. 83.

se encuentra ninguna correspondencia interior. Ciertas escenas dantescas de la *Divina Comedia* no están exentas de este reproche. El juicio de los condenados no es un juicio humano desarrollado sobre la mera base de los actos exteriores sin tener en cuenta las intenciones profundas del corazón. Es, por el contrario, un juicio revelador de estas intenciones. Si Dios castigara a alguien por sus actos exteriores y no por sus intenciones, mejores que esos actos, sería injusto y ya no sería Dios.

Y si Dios recompensase al pecador a pesar de su repulsa, sería como el hombre bonachón e infeliz a quien se puede insultar sin que proteste ni reaccione, no sería el amor a quien una respuesta de amor alegra y una repulsa del amor entristece. Dios es viviente y no puede mirar con la misma cara al que le ama y al que le odia e insulta.

Pero si el infierno, como también el cielo, es una suerte de sanción immanente, un juicio interior del corazón, esto no quiere decir que no haya también un juicio final, es decir, una proclamación exterior. Ninguna de las dos concepciones, la del juicio exterior y la del juicio interior e immanente, debe ser escogida con menoscabo de la otra. Una no estorba a la otra. Lo mismo que la trascendencia de Dios no le impide ser immanente. Debemos sostener las dos a la vez. Por lo demás, sabemos que la sanción, aun siendo immanente, es también exterior y aflictiva. El Evangelio nos habla de la «gehenna del fuego», realidad distinta y exterior al alma o al espíritu que es interiormente atormentado. Bien pudiera ser que lo esencial de la pena sea la tortura de un remordimiento roedor, aunque desprovisto de verdadero pesar. ¿Qué serían, en efecto, para el alma los sufrimientos físicos si le permitieran salir de sí misma y escapar a su infierno interior? El que ha rechazado el amor y sabe ahora que, hecho para Dios, no podrá ya jamás dar su medida de amor, experimenta una suerte de sofocación para la que ningún alivio se vislumbra como posible en adelante. Pero esta sofocación interior no significa que todo el infierno esté ahí; existe también la sanción exterior: esa «pena de sentido» de la que ya hemos hablado. Puesto que ésta no puede ser separada de la pena immanente, debe ser considerada como una suerte de correspondencia sensible de este fuego interior que quema y consume el espíritu.

Debemos añadir todavía una vez más que no hay que concebir esta «pena de sentido» tal como la concebía la imaginación de Dante nutrida con la herencia del paganismo mucho más que con el puro Evangelio. El Evangelio nos dice que el que cree «vivirá». Sólo él vivirá, al menos en el sentido de que no es vivir verdaderamente el existir eternamente sin estar con Dios, sin verle. La pena del condenado parece que consiste sobre todo, desde este punto de vista, en esta suerte de «sueño» de la verdadera vida a que su existencia ha quedado reducida. Y ¿qué hay de más abrasador que el no vivir, para quien ha sido hecho para vivir y tiene conciencia de ello? Cualquiera que sea la correspondencia sensible de que hablamos, parece que lo esencial de la pena está en este apetito insatisfecho: el mal de querer y no poder amar.

El purgatorio.

La creencia en el purgatorio se ha ido estableciendo poco a poco en la conciencia viviente de la Iglesia a partir de dos principios: por una parte, de todo aquello que en las Escrituras y en la tradición exalta las exigencias de la justicia divina y hace mención de un fuego purificador; por otra parte, de la costumbre litúrgica de las oraciones y los sufragios por los difuntos. Sin embargo, la Iglesia no definió su existencia sino con ocasión de las controversias con los griegos en el concilio de Florencia (1439). Parece, por lo demás, que la concepción del purgatorio que se formuló entonces corresponde a ideas específicamente latinas de la redención, en las que las nociones jurídicas de deuda, de satisfacción, de reparación invadieron el campo teológico con detrimento, a veces, de las nociones de purificación, de perfeccionamiento, de satisfacción a las que se atienen ordinariamente los griegos. Esto quiere decir que si la fe de la Iglesia se encuentra ahora fijada en lo que concierne a la existencia de un purgatorio, es, sin embargo, poco explícita sobre la naturaleza de este fuego, sobre su duración y sobre su eficacia propia. No obstante, los padres de la Iglesia, tratando de evitar que los fieles formularan el ordinario apóstrofe: «Poco me importa el tiempo que dure esto, si al fin he de llegar a la vida eterna», insisten ordinariamente en la extrema gravedad de la pena: «Será más dura. — dice SAN CESÁREO — que cuanto puede ser pensado, visto o experimentado en este mundo» (*Serm.* 104).

Una cosa, sin embargo, es constante en la práctica de la Iglesia: los sufragios por los difuntos. Ahora bien, esto significa que las almas del purgatorio pueden ser aliviadas. Es una aplicación en relación con ellas del dogma de la comunión de los santos, en virtud del cual somos miembros los unos de los otros y podemos satisfacer unos por otros. Es también una llamada apremiante a la misericordia de Dios. Los fieles aplican por sus difuntos oraciones, obras buenas, limosnas y, sobre todo, el sacrificio de la misa. La Iglesia abre también en favor de los difuntos el tesoro de sus indulgencias, es decir, el tesoro de los méritos acumulados por los santos, de los cuales ella tiene el depósito para que todos se beneficien.

¿Pueden las almas del purgatorio rogar por los vivientes y acudir en su socorro? Algunos padres lo han insinuado tímidamente. Sin embargo, ésta no es doctrina común. Las almas del purgatorio se encuentran en un estado en el cual tienen ellas ante todo necesidad de ser ayudadas para llegar cuanto antes a la felicidad eterna. La doctrina común es que se puede y se debe socorrerlas, pero que ellas no están todavía en estado adecuado para ayudar a los demás.

4. La espera de los santos.

Lo que hemos dicho hasta el presente se entiende globalmente del juicio último al fin de los tiempos. ¿Qué sucede mientras tanto entre la muerte de cada hombre y el juicio? ¿Acaso los elegidos poseen sólo las primicias de su bienaventuranza y los condenados disfrutan de una tregua antes de entrar en los tormentos eternos?

Esta cuestión apenas encuentra ecos en las Escrituras. Los primeros cristianos tampoco se preocuparon apenas de ellas porque creían en un final de los tiempos muy próximo. Un poco más tarde se acepta con frecuencia la opinión de que existen para las almas moradas provisionales. Éste será en particular el pensamiento de San Ambrosio en el siglo iv. Sin embargo, las moradas no son las mismas para todas las almas: unas están ya en la pena, otras en la gloria. Esto quiere decir que ha mediado ya un «juicio particular». En 1336, en fin, Benedicto xii condena la opinión según la cual las almas de los justos debían esperar a la resurrección para gozar de la visión beatífica. Esta opinión no era entonces profesada solamente por un grupo de teólogos. El propio predecesor de Benedicto xii en la silla de Pedro, Juan xxii, la había predicado con calor en una serie de sermones al pueblo de Aviñón en 1331 y en 1332, y la había sostenido aún en los últimos años de su vida, particularmente en el consistorio del 3 de enero de 1334. Y es que tal opinión, discutida entonces apasionadamente, tenía a su favor una larga lista de testimonios y algunos de los más grandes nombres de la tradición tanto griega como latina. Los futuros elegidos, cuyo período de prueba había terminado, eran frecuentemente representados como «sumidos en una suerte de dulce sueño» o de alegría tranquila y llena de esperanza, aguardando «a la puerta del cielo», en un «atrio», en un «lugar de reposo»: expresiones figuradas todas éstas por las que se indicaba, con matices diversos, la demora impuesta, según se creía, a toda alma hasta el fin de los tiempos¹⁶. Juan xxii había sostenido esta tesis, pero había tenido buen cuidado de no comprometer el papado declarando que hablaba solamente en calidad de teólogo privado, y a su muerte se retractó en presencia de los cardenales.

Los elegidos tienen, pues, desde su muerte lo esencial de la bienaventuranza: la visión beatífica. Esta doctrina es de fe, por más que no tenga los mismos fundamentos, definidos en la Escritura y en la tradición primitiva, que la resurrección de los cuerpos. Benedicto xii la definió en la constitución *Benedictus Deus* del 29 de enero de 1336, y la Iglesia la profesa cada vez que celebra una canonización y que eleva plegarias a los santos.

Es, pues, necesario distinguir dos juicios: el juicio particular e individual, cuando el alma abandona el cuerpo, y el juicio general al resucitar los cuerpos. La justicia exige, en efecto, un segundo juicio. Aunque Dios, que escruta los riñones y los corazones, conoce perfectamente al alma y puede juzgarla inmediatamente, conviene, sin embargo, a la justicia que la cuasa del alma pueda ser enteramente ventilada o manifestada, cosa que no puede hacerse hasta el fin de los tiempos, cuando sus actos hayan producido sus últimos efectos. Veremos entonces que tal o cual pequeño acto de caridad, pequeño al menos a una primera mirada superficial, ha producido tal fruto, el cual produjeron otros, y éste otro, y luego otro y otro, hasta el fin de los siglos. Veremos entonces qué fecundidad posee, hasta el fin

¹⁶ Cf. DE LUBAC, *Catholicisme*, Paris 1938, p. 82-83.

del desenvolvimiento de los tiempos, la caridad de los santos. Y al anverso veremos también qué acumulación sucesiva de ruinas habrá seguido a la vida de los pecadores. Es, pues, necesario que se dé, al final de los tiempos y cuando se haya concluido el encadenamiento de los efectos, un juicio general que manifieste exteriormente, a los ojos de todos y del alma elegida o condenada en particular, la justicia de la primera sentencia y proclame todos sus motivos, todos sus efectos hasta entonces pendientes.

A propósito del primer juicio hemos dicho ya que no había que entenderlo como una afirmación enteramente exterior que cayera como una sorpresa, desagradable o desagradable, sobre el alma, como si el alma santa pudiese esperar otra cosa que entrar en el gozo de su Señor, y el alma condenada algo más que el ser separada de la vida que ella ha rehusado. Si es cierto que es Dios quien juzga, también es verdad que el alma profiere su sentencia, y su sentencia es ella misma tal como es, con su peso de amor o de odio.

En cuanto al segundo juicio, no sólo viene a completar y precisar los motivos de la primera sentencia; los bienaventurados ya juzgados no han obtenido aún toda su bienaventuranza — no han recobrado aún su cuerpo — y aún no ha terminado todo para ellos, puesto que no ha terminado para la Iglesia. ¿Cómo van a poder permanecer extraños al camino doloroso de los peregrinos, a la suerte de los pecadores que todavía no han hecho penitencia? Como Cristo y con Cristo, que intercede ante el Padre hasta el día del juicio, ellos también participan en la espera de la Iglesia, oran, interceden, aguardan sin inquietud, con confianza, pero también con un vivo deseo de ver al fin el triunfo definitivo de Cristo y la derrota irrevocable de todas las potencias del mal. En una palabra, también ellos son miembros de la Iglesia. También ellos pueden decirnos: somos miembros los unos de los otros. Son nuestros hermanos en el cielo y, aunque de otra manera, continúan el combate en la paz y en el gozo confiado. Esta doctrina es el fundamento de la oración a los santos y del culto que les rendimos. E implica también que los elegidos no enteramente puros deban pasar por el purgatorio inmediatamente después de su muerte, y que los condenados lo sean desde el mismo instante en que su alma no tiene ya la posibilidad de arrepentirse.

La gloria, la paz, la visión y la tranquila posesión de Dios, que son los elementos divinos y esenciales de la bienaventuranza, son concedidos desde ahora a los elegidos. Pero falta a su bienaventuranza aquel complemento sin el cual su felicidad no sería perfectamente humana: recobrar su cuerpo y la compañía visible de sus amigos. Entonces la Iglesia será definitivamente victoriosa y gloriosa y todos los elegidos serán llenos de la alegría luminosa de Cristo.

REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS

«Yo soy la resurrección y la vida. El que cree en mí, aunque muera, vivirá. Nadie de cuantos creen en mí morirá eternamente» (Ioh 11, 25-26). «La voluntad de mi Padre es ésta, que cualquiera que ve al Hijo y crea en Él tenga

la vida eterna; y yo le resucitaré en el último día» (Ioh 6,40; cf. también 6,44). La creencia de la Iglesia en la resurrección, en la vida eterna, en la inmortalidad del alma no es la conclusión de laboriosos estudios sobre la inmaterialidad del espíritu humano, o el fruto de ciertas tesis antropológicas y cosmológicas. Nuestra fe se apoya sobre la palabra de Dios.

Igualmente las representaciones de la muerte, las «localizaciones» imaginarias de los difuntos, pueden cambiar y han cambiado de hecho considerablemente en el curso de los siglos según el estado de la filosofía y de la cosmología; pero lo que no cambia es la palabra de Cristo a Marta, que la liturgia romana repite en cada misa de funerales y que hemos citado en primer lugar. Esto no quiere decir que el impío no haya de resucitar, pero su «resurrección para la condenación» (Ioh 5,29) no puede ser llamada de la misma forma una resurrección para la vida. Seguros de la palabra de Cristo, seguros también de lo que enseña San Pablo (cf. sobre todo 1 Cor 15), podemos abordar más serenamente el estudio filosófico del alma, criticar las diversas representaciones históricas del otro mundo, y pedir a nuestra razón que busque correspondencia o armonías racionales del dogma.

Protología y escatología.

Planteemos ante todo la cuestión del vocabulario. Hablamos de *cielos* para designar la morada de los bienaventurados, y hablamos también de *cielos* para designar lo que está sobre nuestras cabezas: las nubes, la luna, el sol y las estrellas. ¿Por qué se usa la misma palabra para designar el cielo físico y el espiritual? ¿Es lícito decir que el cielo de los escogidos está «en lo alto» y oponerle la vida presente como una vida «de aquí abajo»? ¿Qué queremos significar cuando decimos que Dios es el «altísimo», el Dios de lo alto?

Por otra parte, hablamos de «infiernos» para designar varias realidades diferentes. El descenso de Cristo a los «infiernos», por ejemplo, no significa que Cristo haya visitado a los condenados que están en el «infierno». La palabra misma significa etimológicamente lo que está debajo, lo que tiene una situación *inferior*. ¿De dónde viene esta localización y la representación que a ella corresponde?

Estos dos sencillos ejemplos nos recuerdan que nuestras representaciones escatológicas están ligadas a cierta concepción del mundo, digamos: a cierta cosmología. En cuanto esta cosmología haya dejado de ser valedera, nuestras palabras religiosas corren el riesgo, dada su identidad con cierto vocabulario cosmológico y también por toda la herencia que todavía atrastran consigo, de un pensamiento religioso superado, de inducirnos a error.

«Las especulaciones de los antiguos sobre la suerte de las almas — escribe Franz Cumont (*Lux perpetua*, Paul Geuthner, París 1949, p. 3-12) — estaban estrechamente unidas a una concepción determinada del mundo que hoy no compartimos. Los griegos agitaron la cuestión de si este mundo era o no eterno, y algunos de ellos creyeron que su vida estaba formada por largos periodos, por “grandes años” que se reproducirían indefinidamente. Imaginaron un encadenamiento perpetuo de las causas que, desde el principio, habría gobernado el conjunto del cosmos y debería dirigirlo perpetuamente. Pero no tuvieron ninguna noción, ni siquiera aproximada, de la antigüedad del hombre sobre la tierra; su imaginación jamás llegó a pensar en los millones de años transcurridos desde la aparición de la vida en nuestro planeta. Apenas concedían unos milenios de existencia a nuestra especie, y para ellos estaban cerca los tiempos en que los dioses se mezclaban aún en la sociedad de los mortales. Si la idea que se hicieron los antiguos de nuestra condición humana se ha visto falseada por la insuficiencia de esta evaluación cronológica, lo ha sido más todavía por la limitación extrema de su cosmología, porque sobre ella está modelada y de ella toma los contornos su escatología. Ahora bien, en la aurora

de los tiempos modernos, los descubrimientos de Copérnico y de Galileo, al transformar nuestra concepción de la estructura del universo, destruyeron las ilusiones que los "terrestres" se hacían de la grandeza de su destino. De todas las conquistas científicas que vinieron a ensanchar el horizonte intelectual de la humanidad, ninguna, ni siquiera la teoría de la gravitación universal, causó en sus creencias tradicionales una perturbación tan profunda; y, sin duda, hubiera provocado en el siglo xvi una gran crisis moral si se hubieran percibido inmediatamente todas sus consecuencias. Este momento marca la ruptura definitiva con un pasado más que milenario y el descubrimiento de la verdadera relación entre el sol y la tierra deja destruidos los postulados sobre los cuales se asentaban todas las localizaciones concebidas hasta entonces para la existencia de ultratumba.

»Ni la religión, ni siquiera la filosofía de los antiguos antes de Plotino, al tratar de definir la condición póstuma del alma, han mirado a ésta como puramente espiritual: más bien es un soplo diáfano análogo al viento, una sombra impalpable pero visible a los ojos, o una mezcla de aire y de fuego. Incluso los platónicos que proclaman inmaterial esta esencia, enseñan que reviste una forma al descender de las alturas celestes para penetrar en nuestro mundo, y creen que se rodea de envolturas etéreas o aéreas antes de venir a encerrarse en un cuerpo. Ya no es, pues, un puro espíritu que escapa a la limitación del espacio; no se puede decir de ella, como del alma universal, que no está en ninguna parte y que está en todas. Viaja por el mundo sensible y habita sucesivamente en sus diversas partes. Después de la muerte, pasa a una región determinada del universo.

»Veamos, pues, cómo está constituido este universo. Está compuesto de cuatro elementos, de los cuales el más pesado, la tierra, en virtud de su misma densidad, cayó hacia su centro y se aglomeró en una esfera compacta, que permanece allí suspendida en equilibrio sin moverse. El agua se extendió sobre su superficie y dio nacimiento a los ríos que se derraman en los mares o en el océano, el cual rodea esta isla que es la οἰκουμένη, el continente habitado por el hombre. O bien este principio líquido se eleva por la zona inferior de la atmósfera en vapores que se condensan en las nieblas húmedas y que dan lugar a las nubes. Los otros dos elementos menos pesados se situaron por encima del primero. El aire rodea el globo terrestre con una capa móvil continuamente agitada por los vientos: de suyo es oscuro, mientras la luz de los astros no lo ilumina. Enturbiado en las proximidades de la tierra por las emanaciones de las aguas, se torna cada vez más puro a medida que se aleja hacia las alturas. Se extiende hasta la zona de la luna, donde confina con el éter. Este cuarto elemento, ardiente y ligero, tiene una tendencia natural a elevarse, y su fuego sutil, que ocupa la parte superior del cosmos, brilla al resplandor de los astros. La esfera de la luna señala el límite entre el mundo de los dioses y de la eternidad, exento del devenir y de la corrupción, y nuestro mundo terrestre, sujeto al nacimiento, al cambio y a la muerte.

»Más allá de la luna se sobreponían otras seis esferas, de un cristal transparente, que imprimían a los planetas sus tortuosos movimientos: en primer lugar las de Mercurio y de Venus, la brillante estrella de la mañana y de la tarde, luego la del sol. Éste venía así a situarse en el cuarto lugar, es decir, en el medio de los siete círculos superpuestos, desde donde, según la opinión más acreditada, dirigía el curso complicado de los "astros errantes" y, regulando las revoluciones de los cielos, regía toda la naturaleza. Por encima de este "corazón del mundo" se movían Marte, Júpiter y Saturno. Abarcando, en fin, los otros siete en su orbe inmenso, estaba la esfera de las estrellas fijas, que era para algunos pensadores el motor que daba impulso a todas las ruedas de la mecánica celeste y que merecía ser adorada como el Dios supremo: esta esfera señalaba el límite del mundo. Más allá no existía ya nada para los físicos más que el éter o el vacío. Pero los teólogos situaban en este Olimpo astronómico

la morada de los inmortales, o bien, fieles a Platón, suponían este empíreo poblado de potencias trascendentes puramente inteligibles.

»En este universo así constituido van a repartirse las moradas de las almas que han abandonado su vestidura carnal. La tierra, que constituía el centro, estaba, según mitos muy antiguos, horadada por una cavidad inmensa en donde los dioses infernales reinaban sobre el pueblo de las sombras. Detrás del océano, que rodeaba la *οἰκουμένη*, las islas Afortunadas acogían, según se creía, a los héroes bienaventurados. Se situaba a veces el Hades, dominio de la muerte, en el hemisferio austral, entonces inaccesible. Por otra parte, el aire que rodea la tierra estaba lleno de almas desencarnadas transformadas en demonios bienhechores o dañinos. Las más virtuosas se elevaban hasta la luna en los confines de la morada de los dioses. O bien, según ciertos teólogos, la razón humana purificada de toda escoria, retornaba al sol, "fuego inteligente", de donde había salido. Según otra doctrina, las almas, al descender aquí abajo para encerrarse en la prisión de la carne, iban adquiriendo sucesivamente sus cualidades y sus pasiones al atravesar las esferas escalonadas de los planetas, según la naturaleza propia de cada una de ellas; e inversamente, se iban despojando en siete etapas de esta ganga en su ascensión hacia el cielo supremo en el que, como esencias purísimas, debían gozar de una felicidad sin fin en compañía de los dioses. Todo esto, como se ve, está estrechamente ligado al sistema cósmico enseñado por los astrónomos de la antigüedad.

»Así el gran Todo, que habitan la sociedad de los vivientes y las innumerables almas de las generaciones pasadas, es concebido como un vaso cerrado, cuyo tabique exterior es la esfera de las estrellas fijas, donde van embutidas las siete de los planetas, y más abajo, en la zona del aire y de los vapores perpetuamente agitados, el globo terrestre inmóvil, como punto estable alrededor del cual gira toda la máquina celeste.

»El contraste, fuertemente acentuado por la física de los antiguos entre el mundo sublunar, campo cerrado en que luchan los elementos, y las esferas celestes que se mueven regularmente en torno a él en el éter luminoso, dividía la creación en dos partes regidas por principios opuestos. La astronomía moderna ha hecho entrar la tierra en la economía general del cosmos y la ha visto como una célula más, de este gran cuerpo, sometido a las mismas leyes que la multitud infinita de sus semejantes, en un todo reducido de la dualidad a la unidad.

»El universo antiguo, si se le compara con el que observan nuestras lentes gigantes, parece minúsculo. Aunque después de Posidonio es un lugar común de la filosofía la pequeñez de nuestro mundo comparado con el conjunto del mundo, los griegos creyeron siempre, de hecho, el firmamento muy próximo a nosotros. Ellos no conocieron lo infinitamente grande como tampoco lo infinitamente pequeño, pero crearon un mundo a la medida del hombre, sin sospechar que la realidad de las cosas, con respecto a él, es doblemente incommensurable, por su inmensidad y por su exigüidad. Si en algún momento tuvieron la intuición del sistema solar, no llegaron a penetrar, ni siquiera a entrever los misterios del cielo estelar, cuyas profundidades comenzó a sondear Herschel en el siglo XVIII.

»[...] Todavía hace poco, Jeans se conmovía ante la impresión "terrorífica" que nos produce de buenas a primeras el comprobar la inmensidad del universo y sus soledades heladas, la duración prodigiosa de sus fenómenos cósmicos, la indiferencia, e incluso la hostilidad aparente de la naturaleza en relación con nuestros sentimientos, nuestras ambiciones, nuestro ideal de perfección con sus valores espirituales.

»El espectáculo del cosmos no provocaba en los griegos ni en sus discípulos romanos temor u opresión, sino admiración. No se cansan de celebrar la magnificencia de la naturaleza, pródiga en sus riquezas, las leyes infalibles que

gobiernan el curso de los astros y el retorno constante de las estaciones; y este orden y esta belleza eran ya invocados por ellos, como lo fueron frecuentemente después, para probar la existencia de un Creador. Pero ellos se maravillaban sobre todo del esplendor de los cielos iluminados por un eterno festín y de la armonía inalterable de sus revoluciones que permitían al cálculo predecir los movimientos coordinados durante siglos futuros. Esta armonía no era sólo, según ellos, mecánica, sino también musical. La rotación de las esferas producía acordes tan suaves, que los instrumentos que las evocaban aquí abajo despertaban en el alma la nostalgia de este concierto embriagador y suscitaban en ella transportes que la elevaban hacia el cielo. Igualmente la contemplación de los astros titilantes provocaba una emoción profunda, a la que acompañaba un deseo inmenso de lanzarse hacia este dios luminoso. Poseído de un éxtasis místico, el ferviente observador de los cielos sentía como trasladarse al medio del corazón sagrado de las estrellas y participar en su existencia eterna. Pero esta doble exaltación, pasajera aquí abajo, no era más que un saboreo anticipado de los goces que, venida la muerte, estaban reservados a la razón, libre de los lazos de la materia, cuando fuera a vivir en medio de las constelaciones y, tomando parte en sus evoluciones armoniosas, comprendiera sus causas divinas y se viera a la vez arrebatada por el concierto sublime producido por sus movimientos perpetuos. Tal era la bienaventuranza que una religión astral reservaba a sus elegidos.

»Así, todo parecía existir para el servicio y para el deleite del hombre en esta vida, para su recompensa después de la muerte. Rey de esta tierra, podía creerse el centro de un mundo creado a su intención y subordinado a sus fines. Para él crecían las plantas, nacían los animales, la naturaleza multiplicaba sus dones, para él giraban los cielos y el sol calentaba e iluminaba la atmósfera [...].

»Los reducidos conocimientos de los antiguos les permitían figurarse que su filosofía sabía todo lo esencial de lo que sucedía en el cielo y en la tierra. Se gloriaban de comprender el sistema del mundo y de haber descubierto las ruedas de la mecánica celeste. En este mundo esférico, limitado por orbes animados de movimiento circular, en donde todos los movimientos sublunares eran debidos a la mezcla de los cuatro elementos y regidos por los principios del calor y del frío, de lo seco y de lo húmedo, nada parecía ya envuelto en impenetrable misterio. Jamás la razón se creyó tan cerca de haber adivinado todos los misterios de la naturaleza y alcanzado la comprensión de la esencia misma de las cosas en este vasto dominio en que el hombre era a la vez el observador y el usufructuario [...].

»Todas las razones que, a través de los siglos, alimentaron la fe en una existencia de ultratumba, condujeron a los antiguos a modificar continuamente su doctrina de la inmortalidad para tratar de adaptarla a la ciencia, siempre ilusoria, de su época, y a reemplazar por nuevas formas de supervivencia las que parecían inaceptables y superadas.

»Fantasmas extenuados vegetando en la noche de la tumba, sombras inaprehensibles descendidas a las cavernas profundas de la tierra, almas hundidas en el abismo tenebroso del hemisferio invisible, soplos ígneos arrastrados por los vientos a través de la atmósfera, demonios lunares nutridos de los vapores surgidos de la tierra, esencias racionales que vuelven al sol que las creó, o que suben a través del cielo estrellado hacia el Empíreo, de donde han bajado... todas estas concepciones que arrancan de la fe ingenua de una época arcaica para desembocar en las más altas especulaciones religiosas, señalan el esfuerzo incesante de los pensadores por poner la vida futura de acuerdo con la psicología y la cosmología que profesaban [...].

»Tal es el conjunto singularmente complejo de creencias y de especulaciones de diversas épocas, que la antigüedad legó a la Edad Media, de la cual se alimentaron a la vez la teología y la superstición, hasta el momento en que

el hundimiento del sistema geocéntrico, destruyendo todas las ideas sobre la ordenación del cosmos, privó de su punto de apoyo a una escatología que dependía de aquel sistema indisolublemente. Cuando la tierra cesó de ser el centro del universo, único punto fijo rodeado por los círculos móviles de los cielos, para pasar a ser un pobre planeta girando en torno a un astro, el cual, a su vez, se mueve en la inmensidad insondable, entre una infinidad de otros, la ingenua idea que los antiguos se habían formado del viaje de las almas en un mundo estrechamente limitado, se hizo inaceptable y el progreso de la ciencia, al desacreditar la solución errónea que nos había legado la antigüedad, nos dejó en presencia de un misterio que ni siquiera sospechaban los misterios paganos.»

La ciencia cristiana, en efecto, adoptó en los primeros siglos la concepción antigua del universo tal como la había formulado Tolomeo. Admitía que las almas, cuando suben al cielo, atraviesan las «esferas planetarias» de los astrónomos-astrólogos iranianos, y llegan así a esa luz que San Basilio llama «supramundana» (Ἐν τῷ ὑπερχοσμῷ φωτί, *Hexam*, 2, 5), de la bienaventuranza perfecta (cf. CUMONT, o. c., p. 188). Dante, en el siglo XIV, se imagina todavía el paraíso de esta forma. «Para destruirla (la tradición) fue necesario que Copérnico y Galileo echaran por tierra el sistema de Tolomeo y que la astronomía estelar abriese a la imaginación los espacios infinitos de un universo sin límites» (ídem). San Pablo se representaba el universo a la manera antigua, y todo el mundo le comprendía cuando decía que había sido arrebatado «al tercer cielo» (2 Cor 12, 2). Igualmente San Juan se representa a la mujer del Apocalipsis, símbolo de María y de la Iglesia, con «la luna bajo sus pies y una corona de doce estrellas sobre su cabeza» (Apoc 12, 1). San Juan no inventa esta imagen, la utiliza espontáneamente. Pertenecía al sistema de la escatología «lunar y estelar», según el cual la luna, y en menos grado las estrellas, eran la sede gloriosa y triunfante de las almas bienaventuradas. «Un bajo relieve romano del museo de Copenhague nos muestra los bustos unidos de un hermano y una hermana, y la efigie de la muchachita reposa sobre una ancha media luna y está rodeada de siete estrellas, imágenes de los planetas» (CUMONT, o. c., p. 178). Las viejas representaciones de los sacerdotes astrónomos iranianos y de los pitagóricos servían todavía para la imaginación de los cristianos, o al menos se imponían como símbolos del más allá.

Así hasta el siglo XVII las representaciones y las concepciones escatológicas estuvieron estrechamente ligadas a las concepciones cosmológicas del tiempo (reléase a este propósito el importante capítulo de D. DUBARLE en el tomo I de esta obra, pág. 535 y ss). El descubrimiento de Copérnico, que ciertamente ha producido en la humanidad uno de los más grandes desquiciamientos de todos los tiempos, revolucionó la cosmología y, al mismo tiempo, las «creencias» o al menos las representaciones escatológicas. Hemos conservado la misma palabra — el cielo — para designar, por una parte, lo que rodea la atmósfera terrestre, y por otra, la morada de los bienaventurados, pero las dos realidades están ahora separadas en nuestros espíritus, aunque no lo estén siempre en nuestras imaginaciones. El descubrimiento, que fue tan doloroso para Galileo, purificó el pensamiento cristiano de lo que en él quedaba y que le costaba soltar, de la herencia científicoreligiosa de los iranianos y de los pitagóricos. Santo Tomás de Aquino enseñó que el primer paraíso estaba sobre la tierra porque no correspondía todavía a un estado inmutable de bienaventuranza, pero «en el estado de bienaventuranza final debe ser trasladado al cielo empíreo» (I, q. 102, a. 2, ad 1). Nosotros hoy sabemos mejor que lo que Cristo nos enseña no es que nuestras almas «subirán» al cielo físico, sino simplemente que viviremos eternamente con Él y que resucitaremos en el último día.

Hay, sin embargo, cierta correspondencia entre el orden querido por Dios de nuestro fin y el orden de nuestros orígenes, entre la escatología y la proto-logía. Pero esta correspondencia es la que nos indica la revelación. Ya hemos

mostrado en toda la primera parte de este capítulo que la esperanza de Israel y la representación que se hacía de su porvenir se nutría continuamente de la memoria de los beneficios pasados. La esperanza del paraíso futuro se nutría del recuerdo del primer paraíso, hasta tal punto que la descripción de éste por el autor sagrado es ya imagen escatológica. El principio del Génesis y el Apocalipsis se corresponden; el hombre, la mujer y la serpiente son los personajes de uno y otro libro. Santo Tomás enseña también que la descripción del lugar paradisiaco en el Génesis no es vana, porque si este lugar «no sirvió para el uso del hombre, sirvió, no obstante, para su enseñanza, en cuanto que el hombre sabe que ha sido privado de tal lugar a causa del pecado, y además en cuanto que es instruido (simbólicamente) en todo lo que concierne al paraíso celeste, cuya entrada nos abrió Cristo, por todo lo que compone corporalmente el primer paraíso» (II-II, q. 164, a. 2, ad 4). Por eso el tema del «retorno» al paraíso tuvo siempre un lugar relevante en el cristianismo. Cristo es el segundo Adán que vuelve a abrir el paraíso a quien se decide a «seguirle» hasta el fin (cf. A. STOLZ, *L'ascèse chrétienne*, Chevetogne 1948, sobre todo el cap. II: *Adán y la mística*).

Este retorno al paraíso podría hacerse por un restablecimiento violento que excluyera todo progreso real de la ciudad de aquí abajo hacia la ciudad «de lo alto», al establecer el juicio una solución de continuidad absoluta entre la historia de «antes» y la historia de «después», o bien por un establecimiento progresivo; y sobre este punto se dividen los teólogos en «pesimistas» y «optimistas ante este mundo» (cf. D. DUBARLE, *Optimisme devant ce monde*, Éd. de la Revue des Jeunes, París, p. 19). En realidad, sabemos que el juicio comporta una transformación radical del universo y la cuestión está solamente en saber qué es lo que puede y debe pasar hasta el más allá. La teología debe acoger de igual manera tanto la revelación sobre el diluvio de fuego como la de la epístola a los Romanos sobre el doloroso parto de la creación (Rom 8, 19-22).

En fin, si la escatología corresponde a la protología, también es una tesis de la teología a la cual no puede menos de adherirse el creyente que reflexiona, que la doctrina de la visión beatífica corresponde a la de la creación inmediata. Si el alma humana es «capaz» de ver a Dios cara a cara, es porque ha sido creada inmediatamente por Él. Si Dios crea al alma humana por sí mismo sin intermediario, es porque la destina a esta visión inmediata. El fin de una cosa corresponde a su «naturaleza», es decir, a su «nacimiento» y a su comienzo. Los filósofos que hacen derivar al hombre de una especie animal, sin intervención particular de Dios, sin solución de continuidad en la causalidad evolutiva de la naturaleza, se ven obligados a rebajar el alma humana al nivel de las «almas» animales y mortales. El alma humana, al ser espiritual, escapa en cuanto a lo mejor de ella misma, a la causalidad de la especie y tiene su fin fuera de la especie. Al ser destinada a la vida divina, no puede estar hecha inmediatamente más que por Dios (cf. *Inic. Teol.* I, p. 685).

El día del Señor.

«El día del Señor» es, al menos para los creyentes *posteriores* a Cristo, una expresión anfibológica. El día que los profetas de la antigua alianza anunciaban ya ha llegado, y desde este punto de vista ya ha pasado; también es presente y es futuro.

«El día del Señor» designaba en los profetas el día del advenimiento del Mesías. A este título, el día del Señor fue el día de su encarnación, o el día de su nacimiento, o el de su primera epifanía cuando la adoración de los magos, o el de la primera manifestación de su vida pública al bautizarse en el Jordán. El día del Señor designaba también el día de nuestra salud mesiánica, o de nuestra liberación por el Mesías; desde este punto de vista, «el día del Señor» designa el tiempo de la pasión de Cristo y de su resurrección que consuma

La parusía

su obra salvífica. Éste es el tiempo que indica también el Señor cuando habla de «su hora» (Ioh 2, 4; cf. Mc 14, 41; Ioh 5, 28; 7, 30; 12, 23 y 27; 13, 1; 16, 2, 4, 21 y 25; 17, 1; 19, 27), o cuando dice a sus enemigos «vuestra hora» (Lc 22, 53). De manera general el «día» o la «hora» del Señor es todo momento de la vida de Jesús. Si la hora «viene», entonces ya «ha venido», es «ahora» cada vez que Él habla y ya que está «aquí» y de esta forma comienza ya la hora de su pasión (Ioh 4, 23; 5, 25; 16, 32).

El día del Señor en el sentido en que designa el tiempo de la obra salvífica de Cristo ya ha pasado, por lo tanto. La salvación se ha cumplido. Todo se ha consumado. Y, sin embargo, nada hay completo hasta que la lucha no termine. Mientras un alma pueda perderse, ¿cómo puede decirse que está salvada? La salvación se ha cumplido, por lo tanto, en el sentido de que el paraíso ha sido abierto de nuevo por Cristo, de que los bienes patrimoniales de Dios han sido de nuevo ofrecidos al hombre y le ha sido dada la fuerza para salir de la opresión del Maligno y obtenerlos. Pero la salud está por venir en el sentido de que nada hay todavía decidido de manera definitiva para quien no ha terminado su carrera terrestre. En este último sentido, el «día del Señor» es para la Iglesia militante el día (o la hora) de la resurrección y del juicio (cf. Mt 24, 36-50; 25, 13; Mc 13, 32; Lc 12, 40; 17, 31) y es igualmente para cada alma el día de su muerte. Este día, a la vez terrible, dichoso y glorioso, y esta hora nadie los conoce. «Ni siquiera los ángeles del cielo, sino sólo el Padre. Tales fueron los días de Noé, tal será el advenimiento del hijo del hombre» (Mt 24, 36 y 37).

Entre los dos advenimientos se sitúa el tiempo intermedio, que es, según el punto de vista que se adopte, el tiempo de la conversión y de la penitencia, el tiempo de la paciencia de Dios, el tiempo de la gracia, la tregua concedida por Dios a las naciones, el tiempo de la gerencia del Espíritu Santo, el «advento» de la Iglesia, el tiempo del Anticristo, el tiempo de la Iglesia peregrina y extranjera, el tiempo de la viudez de la Iglesia. Es el tiempo anunciado por Cristo en algunas parábolas, la del servidor que aguarda el retorno de su señor, la de las vírgenes prudentes y las fatuas que esperan la llegada del esposo. Es el tiempo que en otra parábola el Señor designa como la «hora undécima» (Mt 20, 12) del mundo, o al menos es el tiempo que los padres de la Iglesia reconocieron espontáneamente en la hora undécima de la parábola de los obreros enviados a la viña. Este tiempo es aquel en que todo está ya cumplido, de manera definitiva, ante nosotros, y el tiempo también en que todo comienza a cumplirse en nosotros y en la Iglesia militante. Es el tiempo de los sacramentos de la Iglesia que nos presentan el misterio de la pasión cumplido en el *pasado* bajo el velo de ciertos *signos* y nos aportan la *realidad* de su fruto *hoy* en nuestras almas y en la Iglesia, y nos hacen entrar desde ahora, por esta misma realidad que la pasión inaugura y que el sacramento anuncia, en el más allá del tiempo presente, en la *eternidad* bienaventurada.

Estos sacramentos, que nos hacen en cierta manera coexistir con el tiempo de la pasión de Cristo y con el tiempo de su retorno glorioso y con la eternidad en el instante presente en que los recibimos, son los siete sacramentos de la Iglesia, que son los siete sacramentos de la Pascua cristiana, pero entendidos con todas sus prolongaciones y sus explicaciones, en todo el simbolismo y todo el tiempo de la liturgia. Así, el sacramento de la Pascua, que es la eucaristía, está más en su lugar, desde el punto de vista de la significación atribuida sacramentalmente a los días de la semana, en el domingo que conmemora especialmente dentro de cada semana «el día del Señor» y el día de Pascua, que es el aniversario anual de este día que hizo el Señor. Sin embargo, si «el día del Señor» es sacramentalmente nada más que ciertos días, realmente lo es todos los días, en todos los instantes, y no menos en los días oscuros y sin brillo que en los días gloriosos (sacramentalmente) de Pascua o de las fiestas. Y la hora del Señor, si sacramentalmente corresponde a ciertas celebraciones, realmente

pertenece, sin embargo, en todo instante a la iglesia y a cada una de nuestras vidas, así de noche como de día. Detrás del telón de signos que son las fiestas y las celebraciones, el Señor nos tiende efectivamente su mano auxiliadora, reconfortándonos periódicamente, pero el Señor está siempre aquí, realmente, en medio de nosotros.

El juicio.

Sobre las circunstancias del juicio, lo que le precederá, los signos que lo acompañarán, sobre las glorias de los elegidos, las penas diversas de los condenados, es abundante la literatura cristiana, como también, por lo demás, las literaturas no cristianas. En este dominio en que sabemos tan pocas cosas y que lo poco que nos ha sido transmitido no nos da, la mayor parte de las veces, más que un conocimiento por signos y todavía enigmático, la teología debe guardar cierta sobriedad. Su principal tarea consiste en agrupar los diferentes pasajes de la tradición que se refieren a las realidades escatológicas, en comprenderlos a la luz de la exégesis y de todas las disciplinas del análisis textual, en confrontarlos y en organizarlos en la medida de lo posible.

Los lugares fundamentales se encuentran en el Nuevo Testamento. Sobre los signos anunciadores del juicio léase principalmente Mt 24 y 25; Lc 21, 5-36; 1 Cor 15, 51-53; 1 Tes 5, 1-11; 2 Petr 3. Y citamos de una vez por todas el Apocalipsis, que es el lugar propio de la teología del juicio escatológico. Sobre la doctrina del milenarismo en particular se debe consultar los comentaristas autorizados del Apocalipsis.

Sobre la resurrección propiamente dicha, cf. 1 Cor 15 y las referencias que hemos dado en el curso del capítulo. Es de notar que los autores del Nuevo Testamento no enseñan explícitamente la inmortalidad del alma. Pero esta inmortalidad, que es de fe, es un corolario inmediato, al cual es imposible escapar, del dogma de la resurrección. No resucita más que lo que ya es. Si la resurrección no tiene *sujeto* o no lo tiene ya, entonces no es una resurrección sino una nueva creación. Hay solución de continuidad; el que ha sido creado no es el que ha sido ni el que ha vivido, es otra persona. La inmortalidad está, por lo demás, implícitamente contenida en palabras como las de nuestro Salvador al buen ladrón: «Hoy estarás conmigo en el paraíso». Todo el mundo comprendía bien que el ladrón no estaría con Jesús antes, sino después de su muerte.

Esta extraña ausencia de textos sobre la inmortalidad tiene quizá otra causa. Hoy nos representamos al hombre como compuesto de alma y cuerpo a la manera platónica o aristotélica o cartesiana. Las antropologías de todas estas filosofías difieren sensiblemente de la antropología de los autores del Nuevo Testamento que no «dividen» de la misma manera el «alma» y el «cuerpo», sino que para ellos, al contrario, habría que distinguir en el hombre alma y espíritu. Cuando San Pablo nos dice que hemos resucitado por el bautismo, no lo entiende como si esta resurrección hubiera alcanzado solamente «el alma», en sentido aristotélico, en este bajo mundo, quedando para el otro la resurrección del cuerpo. Lo que entiende es que hemos recibido un germen de resurrección que alcanza desde hoy tanto lo que llamamos nuestra «alma» como lo que llamamos nuestro «cuerpo», es decir, una resurrección que alcanza toda nuestra «sustancia», aun cuando no se hagan sentir inmediatamente todos sus efectos y nosotros debamos desvestirnos todavía provisionalmente de nuestro cuerpo. Somos miembros de Cristo, y en su carne resucitada tenemos las primicias de nuestra resurrección. Así, lo importante para San Pablo es saber y anunciar que Cristo ha resucitado y vive para siempre, y que nuestra vida depende infaliblemente de la suya, como el injerto del tronco en que ha sido injertado o como el fruto del germen, o como un miembro de la vida del cuerpo.

¿En qué lugar se realizará el juicio? Apoyándose sobre Ioh 4, 2, responde toda la tradición: En el valle de Josafat. Pero el fundamento de esta doctrina es endeble. Se puede muy bien decir que sobre el tiempo y el lugar del juicio no sabemos nada.

Acerca de los autores del juicio, textos como Mt 19, 28 ó 12, 41, nos hacen pensar que los justos juzgarán también con Cristo. Sin embargo, hay que armonizar estos textos con Ioh 5, 22, según el cual todo juicio ha sido dado al Hijo. Santo Tomás distingue así el juicio de autoridad del que da la sentencia, del juicio del que la pronuncia y la transmite. De esta manera los justos juzgarán incluso a los ángeles (1 Cor 6, 3) en la medida en que éstos se han mezclado en las acciones humanas.

El cielo.

Las cuestiones relativas a la resurrección de los elegidos pueden referirse a: 1) el modo como resucitarán; 2) las cualidades de sus cuerpos resucitados; 3) los complementos de la bienaventuranza; 4) el lugar en que vivirán los bienaventurados.

1) Dado que la resurrección supone un «sujeto» preexistente, ¿basta que el alma sola subsista en el momento de la resurrección, o bien la resurrección se hará a partir de los «restos» del cuerpo diseminados en el universo? Esta última opinión ha sido la tradicionalmente admitida hasta el presente. Supone que hay una cierta evolución de la materia sobre la tierra y que el principio «nada se crea, nada se destruye» no es exacto, pues es necesario, según esta opinión, que la sustancia corpórea que pertenezca a un hombre, no pertenezca también, por vía de trasmutaciones, a otro o a otros varios. Ahora bien, a este respecto sabemos que hay evolución, que el sol, por ejemplo, consume su calor y que da siempre algo «nuevo» hasta que su transformación química se haya terminado y el astro se apague. La ciencia parece, pues, hacer posible esta segunda opinión.

2) Las cualidades del cuerpo resucitado han sido largamente desarrolladas por los antiguos: integridad, edad con que los elegidos resucitan, impassibilidad, sutileza, agilidad, claridad. Algunos se han preguntado incluso — y el propio Santo Tomás siente la necesidad de rechazar esta opinión (Suppl. q. 81, a. 13) — si no resucitarán todos con un cuerpo masculino, prueba de la escasa estima en que se tenía el sexo femenino, y prueba también de la dependencia de algunas tesis «teológicas» con respecto a ciertas ideas de la época. No sabemos apenas nada sobre las cualidades de los resucitados, pero es indudable que resucitaremos hombres y mujeres como Dios nos ha hecho y como hemos vivido.

3) La bienaventuranza esencial consiste en la visión inmediata de Dios. Esta bienaventuranza es vivida en un cierto contexto, que es como su vestidura (cf. la imagen de Is 61, 10, recordada a este propósito por algunos teólogos). El alma recobra su cuerpo y esta restitución a la plenitud de la naturaleza humana no es despreciable para la bienaventuranza perfecta. El elegido está rodeado de los amigos que había conocido sobre la tierra, y especialmente de sus familiares, a los que vuelve ahora a encontrar con tanta más alegría cuanto que ahora los ama con un amor puro en el que no se mezcla ningún sentimiento egoísta o sensual. Los teólogos sopesan también el valor de ciertas glorias especiales que poseen algunos santos, en razón de sus victorias particulares, a las cuales llaman *aureolas*. Tales son la palma del martirio, la fidelidad de las vírgenes, la fecundidad apostólica de los predicadores, etc. En cuanto a las *dotes* con las que se entusiasman los teólogos medievales, son los dones recibidos por el alma que se desposa definitivamente con Cristo para compartir con Él la vida perfecta; tales son la «visión», que corresponde a la fe de la vida

militante; la «comprehensión» o la posesión, que corresponde a la esperanza; el gozo perfecto o la «delectación», que corresponde a la caridad.

4) En fin, del lugar en que vivirán los elegidos resucitados, como del lugar en que viven actualmente Jesucristo y la Virgen María, no podemos decir nada. Sólo podemos criticar ciertas tradiciones, de las cuales Dante, por ejemplo, es heredero y testigo, que proceden en gran parte, ya lo hemos dicho, de antiguas tradiciones paganas.

El infierno.

Las mismas, o análogas cuestiones se presentan a propósito del infierno: 1. ¿Cuáles son las diferentes penas del infierno? 2. ¿Dónde hay que colocar el infierno? 3. ¿Son conciliables la justicia y la misericordia? 4. ¿Hay diferentes infiernos?

1. La pena puede ser considerada desde el punto de vista del que la inflige, del que la sufre, y del orden intrínseco de justicia lesionado por la falta y que la pena tiene por objeto restablecer. Esto nos da la tabla siguiente:

La pena, según el punto de vista desde el que se la considere, es:

<i>por parte del que la inflige:</i>	<i>por parte del que la sufre:</i>	<i>desde el punto de vista de la justicia que restablece:</i>
<i>repulsa total</i> (pena infligida a un enemigo; objeto de la virtud de vindicta).	pena <i>total</i> , porque va contra la voluntad.	pena de <i>daño</i> : pena infinita que corresponde a la infinitud del que ha sido ofendido.
pena <i>correctiva</i> (corrección infligida a un amigo), que puede ser	pena <i>satisfactoria</i> que el amigo se inflige a sí mismo. Es menos pena que las otras porque es aceptada y hecha voluntariamente. Pero, desde el punto de vista del efecto de la pena, la restauración del orden, es la pena más excelente (v.g., satisfacción sacramental).	pena simplemente <i>satisfactoria</i> , que repara el orden de justicia establecido en el <i>universo</i> por Dios.
	Penal <i>purgativa</i> , que el ofensor inflige en justicia.	pena <i>medicinal</i> , que es más bien un remedio y repara la armonía interior de las potencias del sujeto.

La pena del infierno es, pues, desde el punto de vista del que la inflige y desde el punto de vista del que la padece (un enemigo), una repulsa y una pena absoluta. Desde el punto de vista de la pena propiamente dicha, es una pena de daño, es decir, una privación total de felicidad, que corresponde a una ofensa infinita. Esto no quiere decir que el *acto* que ha ofendido a Dios sea infinito — el pecador no es capaz de tal acto —, sino que la *persona ofendida* es infinita, y esto basta para hacer la ofensa infinita. El infierno tiene, además, para los que han pecado personalmente, una pena de sentido, que aflige positiva y dolorosamente al pecador.

2. Los infiernos fueron situados siempre en la antigüedad en los lugares «inferiores» debajo de la tierra. Primitivamente era ésta simplemente la morada de los muertos, cualquiera que fuese la condición dolorosa, o feliz, o simplemente diferente, de su vida póstuma. «Descender a los infiernos» quería decir simplemente morir, o más precisamente, pasar de la vida presente a la vida invisible de los muertos. Bajo la influencia del mazdeísmo persa (cf. CUMONT, o. c., p. 217 ss) y de otras doctrinas que situaban la morada de los muertos en los cielos, «los infiernos se transformaron» y vinieron a ser el lugar del juicio, de la pena y del fuego. En el tercer siglo antes de Jesucristo (CUMONT, o. c., p. 226), la representación del fuego infernal es aceptada y en cierta manera asumida por el judaísmo, y pasará espontáneamente a la predicación de nuestro Señor y al Cristianismo. Sin embargo, nuestro Señor no habla nunca del fuego «infernal», sino del fuego eterno (cf. Mt 18, 8; 25, 41) o del fuego inextinguible (cf. Mc 9, 42), o de la *gehenna* del fuego (cf. Mt 18, 9; Mc 9, 44-46), señal de que evoca la sanción de la justicia divina más bien que el lugar de la pena. Los «infiernos» solamente son nombrados en Mt 16, 18, pero aquí «las puertas del infierno» son una personificación de las fuerzas del mal que son responsables de la muerte. No hay, pues, localización que se pueda decir de algún modo revelada, de la morada de los muertos o de la morada especial de los condenados. Los datos de las representaciones antiguas son asumidos por los autores sagrados simplemente para designar ciertas realidades que todo el mundo designa por esos nombres. Hoy continuamos llamando «infierno» a la morada de los condenados y «cielo» a la de los bienaventurados, pero el «bajo» y el «alto», que estas dos palabras significan originariamente, no son ya para nosotros, al menos después de Copérnico, más que dos símbolos de realidades espirituales. No es extraño, sin embargo, que las primeras generaciones cristianas, para quienes la cosmología era todavía la de los antiguos griegos y romanos, se hayan representado la morada de los elegidos en los astros y en las estrellas, más allá de las esferas celestes (cf. D. DUBARLE, en el tomo I de esta obra, p. 535-570). La imaginación de los pueblos tiene, si así se puede decir, la cabeza dura, y las generaciones cristianas han guardado durante mucho tiempo las tradiciones que desde Homero (descenso de Ulises a los infiernos) y Virgilio (descenso de Eneas) hasta Dante e incluso después, les transmitían las representaciones de ultratumba de los antiguos paganos. Había, por lo demás, distintas series de difuntos, que era necesario localizar: los patriarcas, los niños muertos sin bautizar, y los condenados, a los cuales corresponden los «infiernos» o el «limbo» de los patriarcas, los «infiernos» o el «limbo» de los niños, y lo que nosotros llamamos hoy en singular «el infierno». Se ha preguntado también si hay que identificar el «seno de Abraham» de que habla nuestro Señor (Lc 16, 22 y 23) con el limbo de los patriarcas. Hoy hemos perdido la ingenua audacia que tenían nuestros antepasados para localizar todos estos lugares.

Igualmente deben ser criticadas, en nombre de lo que nos enseña el Evangelio y de las tradiciones propiamente cristianas, las descripciones de los tormentos del infierno y en particular del fuego, que encontramos en la *Divina Comedia* de DANTE. Las contaminaciones paganas son más graves en este dominio, y los teólogos, lo mismo que los poetas, incluso el Dante, no siempre estuvieron exentos de ellas (cf. M. CARROUGES, *Images de l'enfer*, en *L'enfer*, o. c.).

3. La «justicia» padecida en el infierno no deja lugar a la amistad propiamente dicha, no se puede decir que haya una «sociedad de los condenados» como hay una «sociedad de los elegidos». La caridad une, el odio divide. Tampoco se da el «cuerpo» o sociedad del Anticristo. Dios es bueno. Y porque es bueno, permite al bien creado ir, en el justo, más allá de su medida propia por el don gratuito de la gracia. Y porque es bueno también no permite al mal desarrollar sus últimas consecuencias; modera la pena *citra condignum*, más

de lo que merecen los pecadores, a fin de que en su misma justicia se manifieste siempre la misericordia, pero sin que la misericordia venga a destruir el orden de justicia que ella misma ha creado.

A este respecto se plantea una cuestión especial referente a las «obras muertas», es decir, a las obras «buenas» que los pecadores hayan hecho en estado de pecado. El pecador, en efecto, no hace solamente obras malas por el hecho de estar en pecado. Aunque no tenga ninguna caridad en el corazón, puede pagar sus deudas, cumplir una cierta justicia, hacer ciertos actos que objetivamente derivan de la templanza, aunque no sean inspirados por una virtud perfecta. Santo Tomás piensa que estas obras relativamente buenas del pecador son recompensadas por Dios en esta vida temporalmente — lo que debe dejarnos muy inquietos a veces ante ciertos éxitos temporales —, o bien en el otro mundo por una dulcificación de la condena: «Dios se acuerda de las buenas obras hechas en estado de pecado, no para recompensarlas en la vida eterna, que no es debida más que a las obras hechas en caridad, sino para darles una recompensa temporal. Por eso nos dice San Gregorio en la homilía sobre la parábola de Lázaro y del rico epulón: "Si aquel rico no hubiera hecho alguna obra buena por la cual hubiera recibido su recompensa en el presente siglo, Abraham no le hubiera dicho: Recibiste bienes durante tu vida". O bien puede Dios acordarse de esas buenas obras para hacer más tolerable el juicio» (III, q. 89, a. 6, ad 3). Lo mismo hay que decir *a fortiori* de las obras hechas en caridad que fueron «muertas» por el pecado y no «revivieron» por la penitencia. Cualquiera que sea el modo en que Dios tome cuenta de esto, por nuestra parte sabemos que Él es justo y que tiene cuenta de todo; que Él es también y principalmente misericordioso.

4. Hemos distinguido dos clases de penas: la de daño y la de sentido. Esto abre la posibilidad de varios lugares de penas: aquel en que se sufre una y otra (el infierno), aquel en el que no se sufre más que la pena de daño (el infierno de los niños, que hoy llamamos el limbo), y aquel en que, sin estar condenado de modo definitivo a la pena de daño, hay que sufrir la pena de sentido: el purgatorio, que es un lugar de estancia temporal.

La pena de daño infligida a los niños muertos con el pecado original es una pura privación. Es una privación de la «vida eterna» en quienes han sido privados de la «semilla» de esta vida, que es la gracia.

El purgatorio.

La doctrina del purgatorio, «punto de fricción entre nuestros hermanos separados y nosotros», representa una maduración en el interior de la Iglesia del misterio de la salvación y más precisamente del misterio pascual. Se encontrarán las grandes líneas de este desarrollo en un excelente estudio de Y. CONGAR, *Le purgatoire, en Le mystère de la mort et sa célébration*, Éd. du Cerf, París 1951, p. 279-336.

Los ritos funerarios.

Sería cuestión de estudiar aquí no sólo los ritos de los funerales, sino también todas las plegarias por los difuntos, los «sufragios», las misas de aniversario, las misas del 7.º y del 30.º día, los «treintenarios», y tratar de comprender teológicamente todos estos ritos, costumbres y plegarias.

Habría también mucho que decir sobre la forma en que los cristianos han hecho y hacen hoy día sus cementerios (sabido es que en otro tiempo los cristianos enterraban sus muertos alrededor de su iglesia, cuya parte anterior vino a ser así un «paraíso», de donde deriva la palabra francesa *parvis*, «trío») y cuidan sus tumbas y se ocupan de sus muertos. El cristianismo no ha rechazado muchos usos antiguos que no eran incompatibles con su fe.

La parusia

Sin embargo, la falta de fe y, *a fortiori*, la incredulidad se acusan en seguida muy espontáneamente por la insistencia en ciertas prácticas fácilmente interpretadas de manera supersticiosa. El celo de los pastores debe «velar» con ocasión de los oficios de difuntos para que la fe se mantenga muy alta y para que las lágrimas de los que lloran muy legítimamente sus difuntos sean siempre atemperadas por la esperanza que tenemos de la vida eterna y de la resurrección. Sobre las celebraciones de los difuntos léase el excelente libro ya citado de la colección «Lex randi»: *Le mystère de la mort et sa célébration*. Sobre los comentarios, véase también *Cimetières et tombeaux*, «L'Art Sacré», n. 3-4, nov.-dic. (1949). Sobre la superstición, véase la excelente teología de A. LEONARD, *La métamorphose du sacré dans la superstition*. Supplément de «La Vie Spirituelle», febrero (1954) 5-29.

BIBLIOGRAFÍA

1. Los fines últimos: revelación y teología.

Las fuentes de la teología de los fines últimos son muchas y están esparcidas por la Escritura. Los escrituristas las reúnen ordinariamente cuando estudian el *Apocalipsis*, que es el testimonio más importante de la revelación sobre las postrimerías. Léase particularmente el comentario del padre ALLO (col. «Études Bibliques», Éd. Gabalda) y el del padre FÉRET, menos técnico y lleno de teología: *L'Apocalypse de saint Jean*, Vision chrétienne de l'histoire, Corrèa, París.

Leer también O. CULLMANN, *Le retour du Christ*, espérance de l'Église selon le nouveau Testament, «Cahiers théol. de l'act. prot.», n. 1, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1943.

G. PIDOUX, *Le Dieu qui vient* (la misma colección), 1947.

Véase en fin el excelente estudio de J. CANTINAT, *Comment prêcher les fins dernières*, aparecido en los «Cahiers du Clergé rural», 1953.

Las obras que tratan el conjunto de los fines últimos, tal como se exponen en este capítulo, son raras. Debe acudir a las monografías y a los artículos de los diccionarios. Citemos, sin embargo:

SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Los novísimos*, Edic. bilingüe de la *Suma Teológica*, tomo XVI, BAC, Madrid. Acudir también a *La Vie de Jesús*, en la *Somme théologique*, trad. Synave, tomo IV, Éd. de la Rev. des jeunes.

A. ROYO MARÍN, *Teología de la salvación*, BAC, Madrid 1957.

ROMANO GUARDINI, *Les fins dernières*, Éd. du Cerf, París 1950.

M. ROGUET, H. M. FÉRET y J. DANIELOU, etc. *Le mystère de la mort et sa célébration*, Col. «Lex orandi», Éd. du Cerf, París 1951 (excelente obra que reúne estudios bíblicos, teológicos, pastorales, litúrgicos, sobre el conjunto de las cuestiones de la escatología cristiana).

A. VONIER, *La victoire du Christ*, Desclée de Br., París 1934.

A. MICHEL, *Les fins dernières*, Éd. Bloud et Gay, París 1932.

Sobre la historia profana y la economía de la salvación léase particularmente:

J. DANIELOU, *Le mystère du salut des nations*, Col. «La sphère et la Croix», Éd. du Seuil, París 1946. *Le mystère de l'Avent* (la misma col.), 1948. *Essai sur le mystère de l'histoire*, Éd. du Seuil, 1953.

Véanse también excelentes páginas de SUZ. DE DIÉTRICH, *Le dessein de Dieu*, Delachaux et Niestlé, París. L. CERFAUX, *La théologie de l'Église suivant saint Paul*, Éd. du Cerf, París. R. GUARDINI, *El Señor*, Rialp, Madrid 1958. H. DE LUBAC, *Catholicisme*, Éd. du Cerf, París. A. D. SERTILLANGES, *Le miracle de l'Église*, Spes, París 1933, etc.

La parusía

Acudir también al último capítulo de nuestro tomo 1: *Las dos economías del gobierno divino: Satanás y Jesucristo*, por el padre L. Bouyer, p. 697-722.

2. La resurrección y la vida gloriosa.

La vida del cielo es la prolongación de la vida interior de la gracia. Muchas obras sobre la gracia se ven así conducidas a tratar de la vida de la gloria; en ellas se encontrará a veces bibliografía.

Véase además, de lo que se puede encontrar en los libros anteriores:

O. LEROY, *La splendeur corporelle des saints*, Éd. du Cerf, París.

ANTOINE DE JÉSUS, *L'au-delà beatifique*, Casterman, Tournai 1947.

3. El infierno.

MICHEL CARROUGES, C. SPICQ, G. BARDY, CH. V. HÉRIS, etc., *L'Enfer*, Col. «Foi vivante», Éd. de la Revue des jeunes, París 1949 (excelente obra).

4. El purgatorio.

Remitimos simplemente al hermoso capítulo del padre CONGAR, *Le purgatoire*, en *Le mystère de la mort et sa célébration* (o. c., p. 279-336), que suministra una bibliografía abundante.

Léase también el hermoso *Tratado del purgatorio* en SANTA CATALINA DE GÉNOVA.

5. La liturgia de los difuntos.

Todos los problemas de la liturgia funeraria, de predicación de la muerte, de música y de clases de entierros, de sepultura, etc., son aludidos o largamente tratados en *Le mystère de la mort et sa célébration* (o. c.).

Sobre todas estas cuestiones no se olviden los artículos de los diccionarios en las palabras *daño*, *difuntos*, *infierno*, *fuego del infierno*, *novísimos*, *juicio*, *limbo*, *milenario*, *mitigación de las penas*. *Muerte*, *parusía*, *pena*, *purgatorio*, *resurrección*, etc.

LÉXICO E ÍNDICES

BREVE LÉXICO TEOLÓGICO ¹

ABAD. De la palabra hebrea *Abba*, que significa padre; el padre de un monasterio (abadía).

ABSTRACCIÓN. Acto por el cual la inteligencia separa un objeto de una cosa. Fundamentalmente, acto por el cual el entendimiento agente separa lo inteligible de las condiciones materiales en las que se encuentra envuelto en el dominio sensible. Distinguir la *abstracción total*, que separa el universal de sus inferiores (por ejemplo, el género «animal» y la «especie» hombre), y la *abstracción formal*, que separa una «forma», una determinación, de su sujeto (la del matemático que considera sólo la cantidad en los cuerpos). Se distinguen tres grados de abstracción que corresponden a los tres planos de inteligibilidad: físico, matemático, metafísico.

ACADEMIA. Fil. ² Filosofía de Platón.

ACCIDENTE. En sentido lato es todo aquello que, como determinante, se encuentra en un sujeto. Puede ser considerado desde el punto de vista de su predicación o atribución al sujeto, como un *modo de atribución*, y entonces accidente es todo aquello que se atribuye a un sujeto *continгентemente*: *accidente predicable*, que se contrapone a *esencia*. Puede ser considerado desde el punto de vista de su naturaleza, como un *modo de ser*, y entonces accidente

es aquello que por su naturaleza está llamado a existir en otro como en sujeto de inherencia; v.gr. el color, la extensión: *accidente predicamental*, que se opone a la *sustancia*. Los nueve accidentes predicamentales componen con la sustancia la tabla de las diez categorías (G.) ³.

ACCIÓN (*actio, actus*). 1. Designa, con respecto a un sujeto, el hecho de obrar o su operación. La acción constituye una de las nueve categorías accidentales (se opone a la pasión). 2. *Acción trascendente*. La que se termina fuera del sujeto y perfecciona o modifica a otro. Ejemplo, quemar, cortar. *Acción inmanente*. La que se termina y pone su perfección en el mismo sujeto que obra. Ejemplo, pensar, querer (G.).

ACÓLITO. De una palabra griega que significa compañero y seguidor. El que acompaña y sigue a los ministros superiores. Cuarta y última de las órdenes menores en la Iglesia latina.

ACTO. Lo que es acabado y perfecto en un orden, por oposición a lo que está solamente en potencia. 1. *Acto entitativo* (acto primero). Acto por el cual un ser es simple y formalmente lo que es. 2. *Acto operativo* (acto segundo). Designa la actividad de un ser o su operación, la cual supone que ese ser esté ante todo en acto primero. 3. *Acto puro*. El acto que excluye toda mezcla de

¹ Este vocabulario comprende también ciertas palabras técnicas de los vocabularios exegético, filosófico y litúrgico que el teólogo no puede dejar de conocer.

² Las abreviaturas Fil., Teol., Cristol., Metaf., Psic., Mor., Lóg. significan que las definiciones se entienden: en filosofía, teología, cristología, metafísica, psicología, moral, lógica.

³ La letra G. al fin de una definición significa que nos hemos inspirado en GARDEIL, *Vocabulaire technique*, en *Initiation à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, éd. du Cerf, t. IV, Paris 1952, 213-233. Igualmente L. remite a A. LALANDE, *Vocabulaire de philosophie*, P. U. F., Paris 1926, t. I y II. B. F. recuerda el *Lexique biblique et liturgique* que se encuentra en el *Bréviaire des Fidèles*, éd. Labergerie, Paris 1951, 1251-1262.

- potencialidad, es decir, Dios (G.). Ver también ACTUAL.
- ACTUAL. Lo que está en acto, por oposición a lo que está en potencia, que es llamado virtual o potencial. *Gracia actual*. Moción divina transitoria (por oposición a gracia habitual), que se posee a manera de hábito. *Pecado actual*. Falta que es un acto personal (por oposición a pecado original).
- ADIVINACIÓN. Una especie de supersición. Ver tomo II, p. 671 y ss.
- ADOPCIONISMO. Herejía cristológica profesada por Teodoto hacia el 190. Enseñaba que el Verbo, confundido con el Espíritu Santo, había descendido sobre Jesús el día de su bautismo y lo había elevado a un rango divino adoptándolo.
- AFTARTODOCETISMO. Secta monofisita (siglo VI), según la cual Cristo tuvo, desde la encarnación, un cuerpo impasible e inmortal, y no sufrió más que por un acto de su voluntad y como por milagro.
- AGAPE. Del verbo ἀγαπᾶν: amar con amistad. El sustantivo designa sobre todo, en el Nuevo Testamento, el amor de Dios Padre que es el principio de la misión del Hijo; después, del Espíritu Santo, y en fin, de los apóstoles y de la expansión de la caridad en el mundo. Ver tomo II, p. 462 y ss. Designa también a veces la comunidad eclesial que está, de hecho, fundada sobre el amor.
- AGENTE. Metaf. Sujeto, persona o cosa que ejerce una acción. Se opone a paciente (G.).
- AGIBILE. Lo que pertenece al dominio de la acción immanente o de la moralidad; más precisamente, lo que puede ser objeto de un «acto humano» como tal. Se opone a *factibile*, que designa el objeto de una producción material. *Agere* (actuar, obrar). En moral, verbo que designa el acto humano susceptible de ser cualificado moralmente. Se opone a *facere* (hacer, producir), que implica una eficacia material exterior.
- AGNOSTICISMO. Doctrina según la cual existe un orden de realidades incognoscibles, de las cuales nada se puede decir.
- ALEGORÍA. Simbolismo concreto que se prolonga en todo el conjunto de un relato o de un cuadro, de modo que todos los elementos del símbolo se corresponden, uno por uno, con los elementos de lo simbolizado (L.).
- ALIANZA. Disposición por la cual Dios pactó con el pueblo escogido una unión irrevocable. Se la llama también «testamentos».
- ALMA. 1. El primer principio inmaterial de la vida. En un viviente el alma es, según Aristóteles, la forma del cuerpo. 2. Se debe distinguir: el alma *vegetativa*, principio de la vida de las plantas; el alma *sensitiva*, principio de la vida animal; el alma *racional*, principio de la vida racional o espiritual, la cual es propia del hombre y ejerce en él a la vez las funciones de las dos almas inferiores (G.).
- ALTERACIÓN. Ver CAMBIO.
- ALTRUISMO. Sentimiento de amor hacia otro. Fuera de la fe este sentimiento no llega a ser «caridad». Doctrina moral que señala como principio fundamental la búsqueda del bien de nuestros semejantes, en cuanto tal, como fin de la conducta.
- ANABAPTISTAS. Herejes del s. XVI que rechazaban el bautismo de los niños y sometían sus adeptos a un segundo bautismo.
- ANACORETAS. De un verbo griego que significa «ponerse aparte». Religiosos que se apartan, temporal o definitivamente, de la vida común para llevar vida eremítica.
- ANÁFORA. Parte central de la misa en las diferentes liturgias del rito oriental. Corresponde al canon romano.
- ANALOGÍA. Interpretación de las Escrituras por la cual se salta del sentido literal al sentido espiritual.
- ANALÓGICO. 1. Propiedad de un concepto o término que tiene, en relación con los términos que engloba o con sus inferiores, una significación en parte idéntica y en parte diversa. Se opone a unívoco y a equivoco. División principal. Analogía de *atribución*. La de un concepto o de un término que conviene

- a varias cosas en razón de las relaciones que todas tienen con una única cosa (primer analogado); por ejemplo, el término sano, que conviene a la medicina, a la comida, al clima, etc., en razón de la relación que estas cosas tienen con el animal, que es el que es formalmente sano. Analogía de *proporcionalidad*. Es la de un concepto o de un término que conviene a varios sujetos en razón de la semejanza de proporción que entraña respecto de ellos; por ejemplo, pastor, dicho de Cristo, del papa, del superior y del auténtico pastor.
- ANÁMNESIS. De una palabra griega que significa reminiscencia, conmemoración. Designa en la liturgia griega la parte de la misa que sigue a la consagración. Es el *Unde et memores* de la misa romana.
- ANGLICANA (Iglesia). Iglesia cismática de Inglaterra.
- ANIMISMO. Religión de los pueblos que creen en la presencia de almas antropomórficas en todos los seres de la naturaleza.
- ANTROPOLOGÍA. Ciencia del hombre.
- ANTROPOMORFISMO. Se dice de todo razonamiento que, para explicar algo que no es el hombre (por ejemplo, Dios, los fenómenos físicos, la vida biológica, la conducta de los animales, etc.), aplica nociones tomadas de la naturaleza o de la conducta humana (L.).
- APATHEIA. Perfecta indiferencia ante todas las cosas. Ver t. II, p. 150-152.
- APETITO. 1. En sentido muy amplio designa la inclinación o la tendencia que sigue a la naturaleza de un ser. 2. *Apetito natural* (o innato). Ordenación puramente pasiva de un ser a su fin según su forma natural; ejemplo, la tendencia de una piedra hacia abajo, según la física antigua. Es el único que se encuentra en los seres no cognoscentes. En los seres dotados de conocimiento significa la ordenación radical de las facultades hacia su fin: orden de la inteligencia a la verdad, de la voluntad al bien. 3. *Apetito animal*. En los seres dota-
- dos de conocimiento, la facultad o la inclinación actual que sigue a la aprehensión de una forma o a un conocimiento sensible; apetito *intelectual* o racional cuando el conocimiento antecedente es racional (G.).
- APOCATÁSTASIS. Teoría de Orígenes sobre la restauración final de todas las criaturas inteligentes (incluso los condenados y los demonios purificados por el fuego) en la amistad de Dios. Ver tomo II, p. 432.
- APÓCRIFOS (libros). Libros no auténticos y no inspirados, cuyo origen es desconocido o sospechoso, y que no se deben confundir con los libros de la Escritura con los que presentan semejanzas aparentes.
- APOLOGÉTICA. Parte de la teología que se ocupa de la defensa del cristianismo.
- APOLOGÍA. Defensa o justificación. Las apologías fueron provocadas en el siglo II por las sospechas e imputaciones de que fue objeto el cristianismo.
- APOSTASÍA. Acción de ponerse fuera o de separarse del cuerpo constituido al cual se pertenece. Se distinguen tres pecados de apostasia: la apostasia de la fe (pecado del que se separa de la fe de la Iglesia); apostasia religiosa (pecado del religioso que deserta de una orden en la que ha hecho profesión); apostasia sacerdotal (pecado del sacerdote que abandona las órdenes sagradas).
- APÓSTOL. De una palabra griega que significa «enviado». Designa en primer lugar los hombres elegidos por Cristo, en número de doce, y enviados por Él a predicar el Evangelio; en segundo lugar, los obispos, sucesores de los «apóstoles», y todos los que en la Iglesia son enviados a predicar el Evangelio de Cristo.
- APOTEGMA. Sentencia de un personaje ilustre. (Ciertas frases de Cristo en el Evangelio, sentencias de los padres del desierto.)
- APREHENSIÓN. 1. Fil. Acto por el cual la inteligencia conoce simplemente un objeto sin afirmar ni negar nada de él. La simple aprehen-

- sión constituye la primera de las tres operaciones del espíritu (aprehensión, juicio, raciocinio). El término de aprehensión se aplica también al acto del conocimiento sensible. 2. No se debe confundir con éste el sentido no técnico según el cual esta palabra significa un vago temor.
- APROPIACIÓN.** Log. Acto por el cual se toma un nombre común para hacer el oficio de nombre propio; v.gr. *urbs* (ciudad) utilizado para designar Roma, "la ciudad por excelencia". Teol. trinitaria. Acto que consiste en utilizar un atributo común o esencial (la sabiduría, por ejemplo, que conviene a las tres personas) para designar de modo exclusivo una de las tres personas (el Hijo). Así designa San Pablo las tres personas por los nombres de *Dios, Señor, Espíritu* (1 Cor 12, 4-6; Eph 4, 4-6, etc.). Cf. tomo I, p. 451-452.
- ARCANO.** Se designa con el nombre de *disciplina del arcano* a la ley que en los primeros siglos habría obligado a los fieles y al clero a no hablar nunca abiertamente de los santos misterios ante los catecúmenos y los infieles.
- ARCIPRESTE.** Antigüamente, el primero de los sacerdotes que rodean al obispo y que estaba encargado de reemplazarle, en su ausencia, en la misa solemne. En el campo el arcipreste era el jefe de una comunidad de clérigos. Hoy día, dignidad concedida a algunos curas, que les da cierta primacía sobre los curas de una demarcación.
- ARCHIDIÁCONO.** Al principio, jefe del colegio de los diáconos. En los primeros tiempos de parroquias rurales confiadas a diáconos, el archidiácono era el encargado por el obispo del cuidado de uno de los sectores rurales de su diócesis. Hoy dignidad de uno de los miembros de la jerarquía diocesana.
- ARQUETIPO.** Tipo supremo, prototipo ideal de las cosas.
- ARRIANISMO.** Herejía de Arrio, para quien Cristo fue hecho y no engendrado. Ver tomo I, p. 434.
- ARTE.** Objetiva o físicamente designa el principio extrínseco, de carácter racional, de un proceso operativo; por ejemplo, el arte de construir en relación con la construcción. Se opone a la *naturaleza*, principio inmanente de actividad. El arte constituye el dominio de lo fabricado, por oposición al de lo natural. 2. Considerado en relación al sujeto, el arte es un *habitus*, es decir, una disposición estable que perfecciona a este sujeto en el orden de una actividad dada. Bajo este aspecto es aquella de las cinco virtudes intelectuales que dirige la actividad de producción (G.).
- ARZOBISPO.** Primera dignidad de una provincia eclesiástica. Llamado también *metropolitano*.
- ASCÉTICA.** Que tiene relación con la ascesis, es decir, con el ejercicio de la vida virtuosa, del renunciamiento y de la mortificación. Ascetismo. Doctrina de la ascesis.
- ASEIDAD.** Propiedad que consiste en existir por sí. En todo rigor no conviene más que a Dios, de quien constituye el atributo fundamental (G.).
- ATRIBUCIÓN.** 1. Acto de referir el predicado al sujeto. Sinónimo de *predicación*. Hay diferentes modos de atribución: *per se*, o esencial, *per accidens*, o accidental, etc. 2. Una de las formas de analogía (G.).
- ATRIBUTO.** 1. Log. Término de una proposición que expresa lo que afirma o se niega de un sujeto. Sinónimo de *predicado*. 2. Metaf. Los *atributos de Dios*, o los diferentes aspectos de su naturaleza (G.).
- ATRICIÓN.** Movimiento interior de pesar en el que todavía no interviene la caridad. Por esta razón es insuficiente para la justificación. Cf. tomo III, p. 629 ss.
- AXIOMA.** Proposición evidente por sí y de la que depende toda una serie de demostraciones. Expresiones equivalentes: primeros principios, *dignitates, maxime propositiones* proposiciones *per se notae* (conocidas por sí mismas).

BIEN. 1. El ser mismo en cuanto es capaz de llenar un deseo, o en cuanto es perfecto. El bien es lo que todas las cosas apetecen. Con la unidad y la verdad constituye la colección de las propiedades trascendentales del ser. 2. División. Bien *honesto*: el que es buscado por sí mismo o en razón de su valor propio. Bien *útil*: el que es buscado como medio o en orden a otro. Bien *delectable*: el gozo que va unido a la consecución de un bien (G.).

BIENAVENTURANZA. 1. *Objetivamente*, estado de perfección de un ser razonable que ha alcanzado su perfección última. 2. *Subjetivamente*, gozo sentido en la posesión consiguiente del bien supremo (G.).

BREVIARIO. Recopilación oficial del oficio divino, o rezo de la Iglesia.

BULA. Carta pontificia de carácter especialmente solemne.

CAMBIO (mutación, *motus*). 1. En general toda especie de transformación de un ser de la naturaleza. 2. División. Mutación *sustancial* (generación, corrupción): el cambio que se traduce en una nueva sustancia. Mutación *accidental*: modificación que sobreviene a una sustancia dada. Puede ser: en cuanto a la cualidad: *alteración*; en cuanto a la cantidad: *aumento* y *diminución*; en cuanto al lugar: *movimiento local*.

CANON. De una palabra griega que significa regla, dirección. 1. En el lenguaje eclesiástico primitivo se emplea sobre todo para significar regla de fe o regla de disciplina. 2. En relación con el oficio divino, la palabra, en oriente, significa la ordenación de los cantos en el servicio de la mañana; en occidente, la regla de las horas del oficio divino. 3. Designa también la colección de los libros auténticos de la sagrada Escritura, la regla para encontrar la fiesta de Pascua, una regla monástica, una constitución eclesiástica. 4. A partir del siglo VI designa en occidente la parte más solemne de la misa. *Canonización*.

Proceso por el cual la Iglesia juzga de la perfección cristiana y de los méritos de un difunto para presentarlo a todos como un «santo». Ver esta palabra. *Horas canónicas*. Horas regulares del rezo de la Iglesia, y más precisamente las oraciones dichas oficialmente en estas horas. *Canónigo*. Al principio, clérigo inscrito en el «canon» o la lista de una iglesia. Hoy día el nombre está reservado a ciertos sacerdotes y ha pasado a ser una dignidad.

CANTIDAD. 1. Accidente consistente esencialmente en la divisibilidad interna y en la extensión de las partes de un cuerpo. 2. División: *Continua* o concreta y *discontinua* o discreta (el número).

CAPADOCIOS (padres). Padres de la Iglesia del s. IV originarios de Capadocia. Ver t. I, p. 140 y 438-439.

CARÁCTER SACRAMENTAL. Marca espiritual, indeleble, impresa en el alma por ciertos sacramentos, y que comunica ciertos poderes relativos al culto cristiano. Se distinguen tres caracteres: del bautismo, de la confirmación y del orden.

CARIDAD. 1. Virtud teológica que es amor espiritual de Dios y del prójimo. 2. En un segundo sentido, acto imperado por la virtud teológica de la caridad. Así se dice «hacer caridad».

CARISMAS. Gracias dadas en orden a la utilidad común de la Iglesia. Ver tomo II, p. 817 ss.

CASUÍSTICA. Ciencia que aplica las conclusiones teológicas a diferentes casos de la conducta humana o de la práctica, en orden a decidir concretamente lo que está permitido o prohibido. Grave riesgo de la casuística es no juzgar de lo moral más que en función de las leyes.

CÁTEDRA. El asiento desde donde enseña el maestro o el pastor. El papa goza de infalibilidad cuando enseña *ex cathedra*, es decir, en el ejercicio oficial y solemne de su cargo de pastor supremo y de doctor de todos los cristianos, y en virtud de su suprema autoridad apostólica. *Catedral*. Iglesia en que se encuentra la sede del obispo.

- CATEGORÍAS.** (Designadas ordinariamente por el sinónimo latino *praedicamenta*.) Géneros supremos del ser, es decir, la sustancia y los nueve accidentes: cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, lugar, tiempo, situación, posesión (G.).
- CATEQUESIS.** De un verbo griego que significa hacer resonar. Acto de enseñar de viva voz, de instruir con una enseñanza elemental. En este sentido se emplea en el N. T. Después de la organización del catecumenado se aplicó especialmente a la preparación para el bautismo. *Catecismo.* Enseñanza religiosa elemental dada a los niños ya bautizados.
- CATÓLICO.** De una palabra griega que significa universal. Una de las notas de la Iglesia. Ver t. III, p. 366 ss.
- CAUSA.** 1. *En el orden real.* Aquello de que una cosa depende en su ser o en su devenir. La causa debe ser anterior a su efecto, realmente distinta de él, y la dependencia del efecto debe ser también real. 2. *En el orden de la explicación.* Causa es lo que explica o da razón de una cosa. En este sentido se define la ciencia: conocimiento por las causas. 3. División: en cuatro especies. *Causa material:* aquello de que una cosa está hecha y que le es inmanente. *Causa formal:* lo que determina una cosa o un cierto modo de ser. *Causa eficiente:* aquello de que viene el primer comienzo del cambio y del reposo. *Causa final:* aquello para lo que se hace una cosa. 4. *Causa principal:* la que produce su efecto por su virtud propia. *Causa instrumental:* la que no obra más que bajo la moción de otra (G.).
- CAUSALIDAD.** Propiamente significa el acto mismo de causar, es decir, de producir efectivamente una cosa. Hay tantos tipos de causalidad como tipos de causas (G.).
- CENOBITA.** El que hace vida de comunidad. Se opone a eremita.
- CIENCIA.** 1. Estrictamente, en escolástica, significa el conocimiento por las causas. Subjetivamente la ciencia es uno de los cinco hábitos del entendimiento. 2. División. Ciencias *especulativas:* las que no tienen otro fin que el conocer; ciencias *prácticas:* las que se ordenan a la acción (G.).
- CIRCUMINCESIÓN.** Término teológico que quiere expresar la compenetración mutua de las tres personas divinas en su esencia, su origen y sus relaciones.
- CISMA.** Pecado contra la unidad de la Iglesia.
- CÓDIGO SACERDOTAL.** Ver SACERDOCIO.
- COGITATIVA.** 1. Uno de los cinco sentidos internos, el que hace aparecer el objeto percibido por los sentidos como útil o nocivo para el sujeto. 2. A la *cogitativa*, que es propia del hombre, corresponde en el animal la *estimativa*; ejemplo: por una apreciación instintiva de la estimativa, la oveja huye del lobo. La cogitativa es en cierta manera una estimativa impregnada de espíritu.
- COLEGIATA (Iglesia).** Iglesia que pertenece a un colegio de canónigos.
- COMPREHENSIÓN.** 1. Log. El conjunto de notas que constituyen un concepto y lo distinguen de todos los demás. Por ejemplo, el «hombre» incluye en su comprensión las notas de sustancialidad, vida, animalidad y racionalidad. Se opone a extensión. 2. Psic. El acto que aprehende intelectualmente un objeto abarcándolo todo entero en su mirada (G.).
- COMUNIÓN.** 1. Unión en una misma fe. 2. Acto por el cual se recibe el sacramento de la eucaristía. 3. El sacramento mismo (v.gr. «recibir la comunión»). 4. Antifona que se canta durante la comunión.
- CONCELEBRACIÓN.** Acción común de varios sacerdotes que celebran juntos jerárquicamente y consagran efectivamente la eucaristía. Cf. **SINCRONIZADA** (misa). Esta acción común puede también darse en otros sacramentos y oficios.
- CONCIENCIA.** Para la escolástica, el acto por el cual aplicamos nuestro conocimiento a lo que hacemos. Para los modernos es un estado

- interior, regulador de la acción moral (en sana teología sólo la prudencia asegura esta regulación).
- CONCOMITANCIA.** Carácter de dos hechos que sostienen entre ellos una relación regular, sea de simultaneidad, sea de variación. En la teología sacramental de la eucaristía, se distingue lo que está presente bajo cada una de las especies en virtud del signo sacramental (*ex vi sacramenti*) y lo que está presente por natural concomitancia (*ex naturali concomitantia*). *Ex vi sacramenti*, el pan contiene solamente el cuerpo y no la sangre; *ex naturali concomitantia*, el pan contiene hoy el cuerpo glorioso, la sangre, el alma y la divinidad, que son inseparables en la «sustancia» actual de Cristo en el cielo.
- CONCUPISCIBLE.** Una de las dos facultades del apetito sensitivo, la que tiene por objeto el simple bien que se quiere obtener, o el simple mal que se desea rehuir. Se distingue del *irascible*, que tiene por objeto el bien «difícil» de alcanzar o el mal «difícil» de rehuir. Cf. tomo II, p. 170.
- CONDIGNO (DE) y CONGRUO (DE).** Ver MÉRITO.
- CONFESAR.** En estilo bíblico es alabar, cantar las alabanzas, celebrar, reconocer, dar gracias. *Confesión de fe.* Es sinónimo de protestación de fe, profesión de fe, testimonio de fe. El «martirio» es el acto supremo de la confesión de la fe. *Confesión de los pecados.* Reconocimiento y declaración de los actos por los cuales se ha ofendido a Dios.
- CONGREGACIÓN.** Asamblea. *Congregación religiosa.* Sociedad de religiosos de votos simples (cf. ORDEN). *Congregaciones romanas.* Asambleas romanas encargadas del gobierno general de la Iglesia.
- CONMUTATIVA (justicia).** La que rige las relaciones de los individuos entre sí, o de las instituciones entre sí o con los individuos. Cf. tomo II, p. 604 ss.
- CONSEJO.** En el sentido técnico y preciso designa la fase deliberativa del acto humano que prepara a la elección de un medio. Cf. tomo II, pp. 115 y 137. *Consejos evangélicos.* Los tres géneros de vida (pobreza exterior, continencia, sumisión a un superior) que no son prescritos, sino aconsejados por nuestro Señor. Cf. tomo II, p. 896 ss.
- CONSENSO (universal).** Acuerdo de todos los hombres sobre ciertas proposiciones, considerado como prueba de la verdad de las mismas.
- CONSUSTANCIALIDAD.** Término teológico adoptado por el concilio de Nicea (ὁμοουσιος) para definir la unidad de sustancia y de naturaleza del Verbo encarnado y del Padre.
- CONTINGENTE.** Lo que puede no ser, o lo que no tiene en sí la razón de su existencia. Se opone a *necesario*; lo que no puede no ser, o no ser más que como es. Todos los seres creados son contingentes.
- CONTRADICTORIO.** 1. Propiedad de aquellos *conceptos* que se excluyen de modo absoluto sin que haya medio entre ellos, v.gr., blanco, no blanco. 2. *Proposiciones contradictorias*, son aquellas en que una niega absolutamente lo que la otra afirma. Tales proposiciones difieren a la vez por la cantidad y por la cualidad, v.gr., «todo hombre es justo», «algún hombre no es justo». La contradicción es el modo de oposición más radical. El principio de contradicción es la ley suprema del pensamiento (G.).
- CONTRARIO.** 1. Propiedad de los *conceptos* que se excluyen de modo absoluto en el mismo sujeto, pero que conservan una comunidad de género; por ejemplo, blanco-negro (del género color). 2. *Proposiciones contrarias* son las que se oponen solamente por la cualidad; ejemplo: «todo hombre es justo», «ningún hombre es justo» (G.).
- CONTRICIÓN.** Arrepentimiento necesario para la justificación; cf. tomo III, p. 629 ss. La expresión *contrición perfecta* es con frecuencia entendida en dos sentidos diferentes: 1. Teol., significa que la contrición es perfecta o informada por la caridad. 2. Psic., evoca una

- intensidad extrema del dolor. En la expresión «la contrición justifica al pecador penitente» la palabra contrición debe entenderse en el primer sentido.
- CONVERSIÓN.** 1. Teol. En el sentido activo, acción de convertir o de llevar a la fe a los incrédulos; en el sentido pasivo, estado del que se convierte. 2. *Conversión del pecador* creyente. Retorno a la amistad con Dios. 3. Teol. del estado religioso. Acto del que abandona el mundo y entra en religión. En un sentido muy restringido designa el estado de los profesos que no son ni monjes ni clérigos («conversos» o legos).
- CÓPULA.** El verbo ser en cuanto significa la relación del sujeto y del predicado de una proposición; por ejemplo, «Pedro es hombre».
- CORAZÓN.** Entendido como principio de vida, designa simbólicamente el principio del ser espiritual, y en particular su amor. Entre los hebreos, el corazón es la sede de la inteligencia, y las entrañas la del amor.
- CORRUPCIÓN.** Cambio por el cual es destruida una sustancia. Correlativo de *generación*, cambio que se termina en una nueva sustancia. Toda corrupción lleva necesariamente consigo una generación (G.).
- COSMOGONÍA.** Teoría o sistema de la formación del universo.
- COSMOLOGÍA.** Ciencia de las leyes que gobiernan el universo.
- CREDIBILIDAD.** Aptitud de una aserción revelada por Dios para ser creída.
- CRISTOLOGÍA.** Parte de la teología relativa a Cristo.
- CUALIDAD.** Accidente que modifica intrínsecamente o dispone en sí misma a la sustancia. Es una de las diez categorías. 2. Hay cuatro especies de cualidad: disposición y hábito; potencia e impotencia; pasión y cualidad «pasible»; forma y figura (G.).
- DATO DE FE.** Conjunto o elemento de la revelación que el teólogo debe explicitar o reverenciar.
- DEÍSMO.** Sistema que, aunque acepta la tesis de un Dios personal, no admite su acción reveladora.
- DEMIURGO.** Término por el cual Platón, en el *Timeo*, designa al dios fabricante del universo, que hace él mismo el alma del mundo y se distingue de los dioses inferiores creados por él y encargados de la creación de los seres mortales. Algunos gnósticos hacen también del Demiurgo un creador o un organizador del mundo distinto del Dios organizador supremo, y su intervención es considerada incluso por algunos de ellos como una falta (L.).
- DETERMINISMO.** 1. Doctrina filosófica según la cual todos los sucesos del universo y en particular las acciones humanas están ligados entre sí de forma tal que, siendo las cosas lo que son en un momento cualquiera dado, no hay para cualquiera de los momentos anteriores o posteriores más que un estado, y uno solo, que sea compatible con el primero. 2. Doctrina filosófica según la cual ciertos sucesos están fijados de antemano por una potencia exterior y superior a la voluntad, de suerte que, suceda lo que suceda, se producen infaliblemente (L.).
- DEUTEROCANÓNICOS (libros).** Ver PROTOCANÓNICOS.
- DEUTERONOMISTA.** Una de las tradiciones de que está compuesto el Pentateuco. Ver YAHVISTA, ELOHÍSTA, CÓDIGO SACERDOTAL.
- DIÁCONO.** De una palabra griega que significa servidor. Al principio, el que estaba encargado del servicio de la caridad exterior. La primera de las órdenes mayores después del presbiterado.
- DIALÉCTICA.** Aristóteles distingue la *dialéctica* de la *analítica*: mientras que ésta tiene por objeto la demostración, es decir, la deducción que parte de premisas verdaderas y ciertas, la *dialéctica* tiene por objeto los razonamientos en materia probable u opinable. En la Edad Media, *dialéctica* designa la lógica formal y se opone a la retórica. Forma con ésta y con la gramática las tres ra-

- mas del *trivium*. Hoy día, proceso de explicación en general y, particularmente, por tesis, antítesis y síntesis (dialéctica hegeliana).
- DIÁSPORA.** Comunidad de judíos *dispersos* entre las naciones.
- DICASTERIO.** De una palabra griega que significa tribunal. Nombre dado a las congregaciones, oficios y tribunales de la Curia romana. Actualmente se cuentan once congregaciones (Santo Oficio, Consistorial, C. de los sacramentos, del Concilio, de los religiosos, de la Propaganda, de Ritos, Ceremonial, de asuntos eclesiásticos extraordinarios, de seminarios y universidades, para la Iglesia oriental), tres tribunales (Sagrada Penitenciaría, de la Rota, de la Signatura), cinco oficios (Cancillería, Dataría, Cámara apostólica, Secretaría de Estado, Secretaría de los Breves a los príncipes y de las cartas latinas). A esto hay que añadir algunas comisiones.
- DIDAKHÉ** (doctrina de los doce apóstoles). Ver tomo I, p. 132 y 583. En teología la Didakhé designa también la enseñanza que se ha de dar a los nuevos bautizados.
- DIDASCALIA DE LOS APÓSTOLES.** Es decir, la enseñanza de los doce apóstoles y de los discípulos de nuestro Señor en un documento eclesiástico del s. III. Enseñanza más desarrollada que el simple Kerygma. Ver esta palabra.
- DIFERENCIA.** 1. En general, aquello por lo cual una cosa se distingue de otra. 2. Diferencia *específica*. Lo que determina un género a una especie distinta de las otras especies del mismo género. Ejemplo, la diferencia «racional», que contrae el género «animal» para formar la especie «hombre», es una diferencia específica (G.).
- DILEMA.** Raciocinio que enuncia en un antecedente una disyunción tal que, cualquiera de los miembros que se ponga, se sigue la misma conclusión (G.).
- DISPOSICIÓN.** En sentido preciso: manera de ser que constituye con el hábito la primera especie de cualidad, pero es menos estable que el hábito. En términos bíblicos, antigua y nueva *disposición*: lo que ha sido dispuesto o instituido por Dios en la antigua y en la nueva alianza.
- DISTINCIÓN.** 1. Diferencia por la cual se distinguen o se separan dos objetos de pensamiento. 2. División. Distinción *real*: la que existe en acto en la cosa misma; ejemplo: entre sustancia y accidentes. Distinción *de razón*; la que no existe en acto más que en el pensamiento que la concibe. Ésta se subdivide en *fundada* (*rationis ratiocinatae*); ejemplo: entre «animal» y «racional»; y *no fundada* (*rationis ratiocinantis*); ejemplo: entre «animal racional» y «hombres».
- DISTRIBUTIVA** (justicia). La que establece las relaciones entre el todo social y sus partes. Ver tomo II, p. 605.
- DOCETISMO.** De un verbo griego que significa parecer. El error de los que se negaban a admitir que Jesucristo haya sido un hombre verdadero, con un cuerpo de carne como el nuestro, y que consideran como una ilusión o una apariencia engañosa lo que los evangelios cuentan sobre la concepción humana de Cristo, su nacimiento, su vida, sus sufrimientos, su muerte y su resurrección.
- DOCTOR DE LA IGLESIA.** Título que la Iglesia da a ciertos santos y grandes teólogos.
- DONATISMO.** Cisma de Donato (siglo IV), vivamente combatido por San Agustín. Fue ocasionado en su origen por una cuestión disciplinar, y alimentado luego por el antirromanismo de los cristianos bereberes del África del Norte, que cayeron en seguida en errores sobre la naturaleza de los sacramentos y de la Iglesia.
- DOXOLOGÍA.** Fórmula de alabanza en honor de las tres personas divinas.
- DUALISMO.** Toda doctrina que, en un dominio determinado, en una cuestión dada, cualquiera que sea, admite principios esencialmente irreductibles. Metaf. Doctrina que admite dos principios primeros irreductibles de las cosas.

DULÍA. Culto que se da a los santos. El que se da a la Santísima Virgen se llama hiperdulia.

ECCLECTICISMO. Método de los que tratan de fusionar sistemas diversos de explicación para no tener más que un solo cuerpo de doctrina.

ECONOMÍA. Orden en el gobierno de una casa, en la gerencia de una empresa. *Economía de la salvación*. Designio de Dios para salvar al mundo.

ECUMÉNICO. Del griego οἰκουμενῆν, toda la tierra habitada; que reúne o interesa a todas las Iglesias. *Concilio ecuménico*: concilio universal. Las iglesias ortodoxas tienen de común con la Iglesia romana el que admiten los dogmas definidos por los siete primeros concilios ecuménicos: Nicea (325), Constantinopla (381), Éfeso (431), Calcedonia (451), Constantinopla (553), Constantinopla (681), Nicea (786). *Ecumenismo*. Movimiento de las iglesias divididas en favor de la unidad.

EJEMPLAR. Modelo según el cual es producida una cosa. La *causa ejemplar* puede ser considerada como una causa formal extrínseca (G.).

EL, ELOHIM. El es en hebreo el nombre común de la divinidad. *Elohim* es el plural de *El*, pero se emplea frecuentemente como plural de majestad para el Dios único. Designa también los espíritus inferiores a Dios, v.gr., los *ángeles*. Los nombres hebreos terminados en «el» (Israel, Miguel, Rafael, Gabriel, Joel...) son nombres teóforos.

ELECCIÓN. En el proceso del acto humano designa el acto por el cual la voluntad escoge uno de los medios que se le presentan (G.). Ver tomo II, p. 115 y 137.

ELÍCITO (acto). Acto interior y propio de una virtud. Se opone a acto *imperado*. Ejemplo, el acto elícito de la caridad es un amor interior; la limosna es un acto imperado por la caridad.

ELOHÍSTA. Una de las tradiciones de que está compuesto el Pentateuco.

Cf. YAHVISTA, CÓDIGO SACERDOTAL, DEUTERONOMISTA.

EMANACIÓN. Proceso propugnado por ciertas doctrinas, según el cual los seres múltiples que forman el mundo derivan o emanan del Ser uno, principio de todas las cosas, sin que haya discontinuidad en este desenvolvimiento. *Emanación* se opone a *creación*.

EMPIRISMO. Uso exclusivo de la experiencia sin razonamiento ni teoría.

ENTENDIMIENTO (*intellectus, intelligentia*). 1. Designa sobre todo la facultad espiritual de conocer (llamada más bien inteligencia por los modernos). 2. División. *Entendimiento agente*: facultad de abstraer lo inteligible de las imágenes. *Entendimiento pasivo o pasible*: la facultad receptora de las especies abstractas. 3. El *intellectus* es también uno de los cinco hábitos intelectuales: el que perfecciona la facultad en orden a la captación de los primeros principios. Este hábito puede ser, bien especulativo (la inteligencia especulativa conoce por conocer, es decir, simplemente por alcanzar la verdad), bien práctico (la inteligencia práctica conoce para obrar). *Intelección*. El acto mismo por el cual la inteligencia aprehende su objeto o conoce. Se distingue de la *dicción*, acto formador del verbo mental en el que el objeto es conocido. *Inteligible*. Lo que puede ser inmediatamente captado por la inteligencia. En aristotelismo, inteligibilidad es función de inmaterialidad (G.).

EPICLESIS. En el rito oriental, invocación al Espíritu Santo

EPIQUEYA (equidad). Virtud por la cual el hombre justo obra contra la letra del texto de la ley para permanecer dentro de su espíritu. Cf. tomo II, p. 703 y 711.

EPISCOPALIANA (Iglesia). Iglesia nacida del protestantismo, en los Estados Unidos principalmente.

EPISTEMOLOGÍA. Estudio crítico de los principios, de las hipótesis y de los resultados de las diversas ciencias, destinado a determinar su

- origen lógico, su valor y su alcance objetivo.
- EQUÍVOCO.** Propiedad de un término que se aplica a diversos objetos según significaciones absolutamente distintas. Ejemplo: el toro, animal y constelación. Se opone a unívoco y a análogo (G.).
- EREMITA.** El que ha abandonado todo y vive sólo para Cristo. Como para el estado religioso es esencial la vida cenobítica, el eremita no es propiamente un religioso.
- EROS.** Aspiración egoísta del alma que trata de poseer una cosa para sí.
- ESCATOLOGÍA.** Ciencia de los novísimos.
- ESCOLÁSTICA.** Que pertenece a la «Escuela», es decir, a la enseñanza filosófica dada en las escuelas eclesásticas y en las universidades de Europa desde el siglo X al XVIII aproximadamente (L.).
- ESCRUTINIOS.** En la antigüedad, reuniones de catecúmenos en ciertos días. Se hacían en ellos exorcismos, instrucciones, plegarias, bendiciones.
- ESENCIA.** Aquello por lo que una cosa es lo que es y se distingue de las demás. La esencia con la existencia constituyen realmente el ser limitado o contingente. La esencia corresponde a la «sustancia segunda» que designa el contenido inteligible de la sustancia (G.).
- ESOTÉRICO.** Enseñanza secreta que en Grecia se daba únicamente en el interior de la Escuela a los discípulos completamente instruidos. Por metáfora se dice de toda enseñanza reservada a un círculo restringido de oyentes (L.).
- ESPECIE.** Lóg. Universal que puede atribuirse a sus inferiores y que expresa su esencia de manera completa; ejemplo: «hombre». Constituye uno de los cinco predicables (G.).
- ESPECULATIVO.** Ver ENTENDIMIENTO.
- ESPIRACIÓN (activa).** Acto por el cual el Padre y el Hijo constituyen el principio del Espíritu Santo. Espiración (pasiva). Término de la espiración activa.
- ESPIRITISMO.** Doctrina de los que afirman tener la facultad de ponerse en relación con los espíritus.
- ESTIMATIVA.** Ver COGITATIVA.
- ESTOICISMO.** Doctrina filosófica de Zenón, célebre sobre todo por su moral del esfuerzo y de insensibilidad ante el dolor.
- ÉTICA.** Ciencia de la moral.
- EUCOLOGIO.** Libro de oraciones. *Eucológico.* Referente a la oración.
- EUDEMONISMO.** Doctrina moral fundada sobre la búsqueda de la felicidad. La moral de Santo Tomás es un eudemonismo espiritual.
- EUGENISMO.** Teoría sobre los medios capaces de influir en la descendencia, es decir, de actuar por herencia, obrando una selección ventajosa para las generaciones futuras.
- EULOGIO.** Pan bendito en la misa. Primitivamente se destinaba, según parece, a los enfermos y a los ausentes que no habían podido comulgar.
- EUTANASIA.** Doctrina de los que reclaman para el hombre el derecho de poner fin a sus días por una muerte voluntaria, lo más dulce posible, en lugar de padecer las humillaciones y dolores de la vejez.
- EUTRQUIANISMO.** Doctrina de Eutiques (s. V), condenada en el Concilio de Calcedonia. Ver tomo III, p. 43 ss.
- EVANGELIZACIÓN.** Acción de conducir los no cristianos a la fe en Jesucristo (cf. KERYGMA), y los cristianos a la perfección de la vida evangélica.
- EVOLUCIONISMO.** 1. Filosofía del devenir por oposición a la filosofía de lo eterno y de lo inmutable. 2. Sinónimo de transformismo, doctrina según la cual las especies derivan las unas de las otras por transformación natural (L.).
- EXCOMUNIÓN.** Censura por la cual se es excluido de la comunión sacramental y la comunión de los fieles.
- EXÉGESIS.** De una palabra griega que significa «explicar». Designa de hecho la explicación del texto de la Biblia.
- EXENCIÓN.** Privilegio concedido a personas o comunidades que las sustrae a la autoridad ordinaria de los obispos para ponerlas en dependencia directa del papa.

EXISTENCIA (*esse, existentia*). El acto último del ser que hace que exista efectivamente. La existencia entra en composición real con la esencia en los seres creados (G.).

EXISTENCIALISMO. Filosofía que otorga la primacía a la existencia, al «valor» (cualidad), a la vida, al devenir. (Por oposición se habla a veces de *esencialismo*: filosofía que se funda sobre la definición y la estabilidad de las esencias, o de las «naturalezas».)

EXORCISMO. Acción de arrojar el demonio de una persona, de un objeto o de un lugar. *Exorcista*. 1. El que arroja los demonios. 2. Tercera de las órdenes menores en la Iglesia latina.

EXTENSIÓN. Conjunto de sujetos a los cuales conviene un concepto. Se opone a comprensión (G.).

FANTASMAS. Término empleado habitualmente por Santo Tomás para designar las imágenes interiores, sobre todo en cuanto son el punto de partida de la abstracción intelectual (G.).

FENOMENOLOGÍA. Estudio descriptivo de un conjunto de fenómenos tal como se manifiestan en el tiempo y en el espacio (L.).

FETICHISMO. Culto de los fetiches, pequeños objetos materiales considerados como la encarnación, o al menos como la equivalencia de un espíritu y, por consiguiente, como poseedores de un poder mágico (L.).

FIDEÍSMO. Error según el cual se recurre exclusivamente a la fe para admitir ciertas verdades a las que se puede llegar naturalmente, y se rehusa adquirir cierta inteligencia de las cosas de la fe.

FIN. 1. Aquello para lo que se hace una cosa. El fin tiene razón de causa y es el principio de todo el proceso causal. 2. División. Fin en cuanto realizado (*in executione*), y en cuanto objeto de la intención (*in intentione*). Fin al que se ordena la obra por su naturaleza (*finis operis*), y fin buscado por el agente (*finis operantis*). El bien deseado (*finis cuius gratia*) y aquel

para quien es deseado este bien (*finis cui*) (G.).

FÍSICA. De una palabra griega que significa naturaleza. Ciencia acerca de las naturalezas. Teol. Se distingue la *causa física*, o real y directa, de la *causa ocasional* o moral; v.gr., los sacramentos son causas físicas y no solamente morales, ocasionales, etc., de la gracia.

FORMA. En general, principio determinativo de un ser. Fis. Uno de los tres principios del ser físico con la materia y la privación. División. Forma *sustancial*: la que constituye, determinando la materia prima, una naturaleza dada. Forma *accidental*: determinación que sobreviene a un ser ya constituido esencialmente. Metaf. Por extensión, toda determinación de ser, incluso no recibida en la materia; ejemplo: los ángeles, formas separadas. Metaf. La *forma* que constituye con la *figura* la cuarta especie de cualidad. *Formal*. Lo que procede de la forma. El aspecto formal corresponde siempre a lo que es determinado o actual en una cosa o en una concepción. *Objeto formal*: Aquel aspecto preciso y determinado que en una cosa es alcanzado por una potencia o por un hábito. Se opone a *objeto material*. Forma *sacramental*: palabras que dan a la «materia» de cada sacramento su sentido y su determinación últimas.

FUERO. Jurisdicción. *Fuero interno*: conciencia, y también tribunal que juzga sobre los actos interiores de una persona (por oposición a los juicios exteriores de la ley o de la opinión pública, que pertenecen al *fuero externo*).

GALICANISMO. Conjunto de doctrinas, de prácticas y de tendencias que buscan la libertad de la Iglesia de Francia y su mayor autonomía posible en el seno de la Iglesia católica romana. Se opone a ultramontanismo.

GENERACIÓN. Mutación sustancial que conduce a la constitución de una nueva sustancia (G.).

GÉNERO. Universal que puede ser

- atribuido a sus inferiores y que expresa su naturaleza de manera incompleta e indeterminada; ejemplo: «animal». Uno de los cinco predicables. *Genérico*. Que pertenece a la comprensión del género, por oposición a lo que no pertenece más que a la de tal o cual especie (*especial* o *específico*).
- GLOSA. Explicación e interpretación de la Escritura por los padres.
- GLOSOLALIA. Don de lenguas. Cf. 1 Cor 14, 4-5, etc.
- GNOSIS. Sistema esotérico de conocimiento religioso «superior a la fe», y que excluía prácticamente ésta en beneficio de una filosofía dualista. Ver tomo I, p. 134.
- HÁBITO. Metaf. Tener: aquello por lo cual un sujeto tiene algo como propio; ejemplo: el vestido. La décima de las categorías distinguidas por Aristóteles. 2. Psic. Mor. Aquello por lo cual un sujeto se encuentra bien o mal dispuesto en razón de su forma o de su fin. Con la *disposición* el *hábito* constituye la primera especie de cualidad. División. *Hábito entitativo*, por orden al ser; ejemplo: la gracia. *Hábito operativo*, el más común, que dispone inmediatamente el sujeto a la operación; ejemplo: las virtudes (G.). Ver tomo II, p. 177 y 207.
- HAGIOGRAFÍA. Biografía de los santos.
- HAPAX. De una palabra griega que significa una sola vez. Término que no se encuentra más que una vez en la Biblia.
- HEDONISMO. Toda doctrina que asume como principio único de la moral la búsqueda de una mayor intensidad en el placer y la supresión del dolor.
- HERMENÉUTICA. Interpretación de los textos filosóficos o religiosos y especialmente de la Biblia (*hermenéutica sagrada*). Esta palabra se aplica sobre todo a la interpretación de lo que es simbólico (L.).
- HERMETISMO. Conjunto de doctrinas que se remontan según se cree a los libros egipcios.
- HILEMORFISMO. Doctrina física característica de la cosmología aristotélica, según la cual los cuerpos están compuestos de materia y forma como principios últimos. Se distingue sobre todo del *atomismo* (G.).
- HIPERDULÍA. Ver DULÍA.
- HIPÓSTASIS. Sustancia particular, no cualquiera, sino la acabada y completa y subsistente en sí misma. Sinónimo de *supuesto*, y para las sustancias inteligentes, de *persona*.
- HIPOSTÁTICA. Unión, en la única hipóstasis (o persona) del Verbo, de la naturaleza divina y de la naturaleza humana de Jesús.
- HOLOCAUSTO. Ofrenda en la cual la víctima era consumida toda entera por el fuego.
- HOMILÍA. Conversación familiar sobre el Evangelio. Fragmento de homilía de los santos padres inserto en el Breviario.
- «HOMO-OUSIOS». Ver CONSUSTANCIALIDAD.
- ICONOCLASTAS (destructores de las imágenes) e *Iconómacos* (enemigos de las imágenes). Partidarios de la lucha contra las imágenes sagradas inaugurada oficialmente en 725 por León III el Isaurio y continuada por varios de sus sucesores hasta el año 842.
- IDEALISMO. Tendencia filosófica que consiste en reducir toda existencia al pensamiento. Se opone al realismo, que admite una existencia independiente del pensamiento.
- IDIOMA. En teol. propiedad de una naturaleza. *Comunicación de idiomas* (ley de). En cristología, ley que regula la manera según la cual pueden o no ser atribuidos a Cristo los nombres divinos y los humanos. Ver tomo III, p. 98 ss.
- ÍDOLO. En su origen, una sombra, un espíritu. Objeto del que se piensa que habita o influye en el espíritu y que se venera supersticiosamente. Estatua o simple objeto que se venera como un dios o una diosa.
- IGLESIA. 1. De una palabra griega que significa convocación. La Iglesia es la convocación y la agrupación de los creyentes en Jesucristo. 2. Casa a la que son convocados los cristianos para la celebración eucarística.

3. *Iglesia particular*. Iglesia de un lugar dotado de cierta autonomía, v.gr., la diócesis. 4. *Eclesiástico*. Adjetivo: referente a la Iglesia; sustantivo: miembro del clero. 5. *Eclesial*: referente a la Iglesia entendida principalmente como comunidad. Este neologismo señala un esfuerzo para poner en su lugar, que es secundario, aunque real y fundamental, el aspecto jurídico y social de la Iglesia. Lo social está al servicio de lo comunitario.
- IMPERADO** (acto). Acto de una virtud movido e informado por otra. Se opone a acto elicito. Ejemplo: el ayuno, que es un acto elicito de la virtud de la templanza, puede ser también un acto imperado de la virtud de la penitencia.
- IMPERIUM**. Momento del acto humano en que pasa a la ejecución. Ver tomo II, p. 118 y 138.
- INDIVIDUO**. 1. Lóg. Sujeto último que no puede ya ser atribuido y al que se atribuye inmediatamente la especie. 2. Metaf. En el sentido de *supuesto*: ser en cuanto dotado de una subsistencia propia e incommunicable (G.).
- INDUCCIÓN**. De manera general, razonamiento por el cual se asciende de lo singular a lo universal (G.).
- INDULGENCIA**. Remisión de una pena.
- INERRANCIA BÍBLICA**. Propiedad de un texto bíblico que excluye el error e incluso su posibilidad.
- INFALIBILIDAD**. Imposibilidad de equivocarse. La infalibilidad pertenece a la Iglesia y ha sido reconocida en el concilio Vaticano al Papa cuando habla *ex cathedra*. Ver esta palabra.
- INHABITACIÓN** (divina). Habitación de las personas divinas en el alma. Ver tomo I, p. 453.
- INMANENTE**. Que permanece en el sujeto. La acción inmanente es aquella que se termina en el sujeto que obra y al que viene a perfeccionar. La inmanencia es la característica propia de las operaciones vitales. Se opone a la acción trascendente, que se termina en otro sujeto y a este otro perfecciona (G.).
- INMEDIATO**. Opuesto a mediato. Se dice de toda relación y de toda acción en que dos términos se enfrentan sin que haya un tercer término interpuesto o intermediario (L.).
- INMENSIDAD** (presencia de). Se llama así a la presencia de Dios en toda cosa, en todo lugar, en todo ser.
- INNASCIBILIDAD**. Propiedad atribuida a la persona divina del Padre para significar que no es engendrado. Ver tomo I, p. 450.
- INSPIRACIÓN** (de la Escritura). Acción ejercida por el Espíritu Santo sobre los escritores sagrados para moverles a escribir, con su concurso y bajo su influencia directa, las verdades que Él quiere manifestar a los hombres.
- INSTRUMENTAL** (causa). Causa que obra por su forma propia, pero en cuanto movida por otra (causa principal) (G.).
- INTEGRISMO**. Actitud mental de rigidez, de cerrazón y de falta de comprensión de ciertos espíritus conservadores ante la crisis modernista (véase esta palabra); preocupados, legítimamente, por mantener la integridad del patrimonio de la fe, se empeñaron en mantener ciertas fórmulas más bien que en buscar su inteligencia y en responder a las nuevas cuestiones.
- INTENCIÓN**. 1. Mor. Orientación de una tendencia, especialmente de la voluntad, hacia su fin. 2. Psic. El concepto en cuanto ordenado a representar una cosa exterior. 3. Lóg. *Intenciones segundas* (por oposición a intenciones primeras): el concepto en cuanto aquello que tiene como obra del entendimiento o como implicado en la actividad racional, v.gr., la universalidad, la predicabilidad, etc. 4. *Orden intencional*. Orden de la representación de los objetos en cuanto pensados (G.).
- IRASCIBLE**. Una de las dos facultades del apetito sensitivo, que tiene por objeto el bien difícil de obtener o el mal difícil de rehuir. Ver tomo II, p. 170.
- IRENISMO**. Actitud del espíritu según la cual se toleran pacientemente errores graves que no deben aceptarse.

JANSENISMO. Herejía de Jansenio que, en una concepción muy estrecha de la gracia y de la predestinación, mutila la naturaleza libre del hombre.

JERARQUÍA. En la Iglesia, la jerarquía está constituida por el conjunto de órganos del magisterio, del gobierno y del sacerdocio.

JUICIO. Sentido general: acto de la inteligencia que corresponde a la segunda operación del espíritu. 1. En Santo Tomás, *iudicium* no significa cualquier acto de juicio, sino el que decide, a la luz de un punto de vista superior o de la sabiduría, una deliberación; ejemplo: el acto del juez. 2. La segunda operación del espíritu en toda su complejidad es designada en Santo Tomás por la expresión compleja de *compositio et divisio*: es el acto de la inteligencia que compone o divide afirmando o negando (G.).

JUSTO. El que está en orden con respecto a Dios: el perfecto. *Iustificación.* Acto por el cual Dios hace pasar un alma del estado de pecado al estado de justicia o de gracia. La misma palabra se aplica también al estado del que está justificado o hecho justo por la acción divina. Hoy día se emplea preferentemente la palabra *santificación* (sinónimo).

KENOSIS. Alusión a Phil. ἐκένωσεν. La kenosis del Verbo es su encarnación. Designa a veces, en un sentido herético, un sistema según el cual la encarnación sería el resultado de una limitación impuesta a la divinidad.

KERYGMA. De κήρυξις: heraldo, el que anuncia y proclama la buena nueva. En teología, el kerygma es el primer anuncio de la buena nueva (evangelio) hecha por el heraldo de Cristo (el misionero) para llevar los no creyentes a la conversión y al bautismo. Primera etapa de la evangelización.

LATRÍA. Culto debido a Dios exclusivamente. *Idolatría.* Pecado según el cual se rinde a ídolos (o a «som-

bras») el culto que sólo se debe dar a Dios.

LECTOR. Clérigo encargado de las lecturas. La segunda de las órdenes menores en la Iglesia latina.

LIBACIÓN. Efusión sacrificial de vino o de otro líquido en honor de la divinidad. Cf. Gen 35, 14.

LIBRE ALBEDRÍO. 1. Fundamentalmente, el libre albedrío designa el poder que tiene la voluntad asociada a la inteligencia de escoger una cosa con preferencia a otra. 2. De forma derivada, el término de libre albedrío puede entenderse del acto mismo de la elección. Este acto es de la voluntad, pero supone siempre un juicio de la inteligencia. Lo que caracteriza la doctrina de la libertad en Santo Tomás es la íntima asociación de la actividad especificante de la inteligencia y del ejercicio de la voluntad. La elección libre es para él un *appetitus intellectivus*. El libre albedrío se opone al acto que resulta de una inclinación necesitante (G.).

LÓGICA. Ciencia que enseña a pensar, a juzgar y a razonar rectamente.

LOGION. Palabra de Cristo transcrita por los evangelistas.

LOGOS. Término griego que significa palabra o razón. San Juan identifica a Cristo con el *Logos* increado de Dios (sinón. de Verbo).

LUGARES TEOLÓGICOS. Documentos, hechos, ciencias o hábitos intelectuales, en los que la teología encuentra las fuentes de su argumentación.

MAGIA. En un principio religión astral de los caldeos. Hoy día nombre dado a la práctica supersticiosa que atribuye a ciertos gestos, palabras o cosas un efecto sobrenatural o natural sin proporción con la causa real.

MAGISTERIO. El órgano oficial de la enseñanza en la Iglesia. Ver tomo I, p. 31 ss.

MALTUSIANISMO. Doctrina de Malthus, pastor anglicano y economista (1766-1834) que preconiza la limitación de los nacimientos, por medio de la castidad y la elevación

- de la edad del matrimonio, para evitar la superpoblación. El neomaltusianismo propugna medidas anticonceptivas y justifica el aborto con el mismo objeto.
- MANIQUEÍSMO.** Secta religiosa fundada en el siglo III por Manes y basada en la creencia en dos principios, bueno y malo, iguales y fundamentales. Ver tomo II, p. 475.
- MÁRTIR.** De una palabra griega que significa testigo. Originariamente tiene el mismo sentido que *confesor* de la fe. Terminó por atribuirse solamente a los que dan testimonio de su fe derramando su sangre por ella.
- MATERIA.** 1. Aquello de que está hecha una cosa a manera de principio inmanente. La materia y la forma son los principios intrínsecos del ser físico. 2. División. *Materia prima*: sujeto primero y absolutamente indeterminado que con la forma sustancial constituye la sustancia de los cuerpos. *Materia segunda*: sujeto receptor de las determinaciones o formas accidentales de las sustancias corpóreas. 3. *Materia inteligible, sensible, individual*. La materia en cuanto considerada de manera más o menos abstracta por el espíritu (G.).
- MATERIALISMO.** 1. Ontología: doctrina según la cual no existen más sustancias que la materia, a la cual se atribuyen propiedades variables según las diversas formas de materialismo. 2. Psic. Doctrina según la cual todos los hechos y estados de conciencia son epifenómenos que no pueden ser explicados y hacerse objeto de ciencia más que refiriéndolos a los fenómenos fisiológicos correspondientes. 3. Ética. Doctrina práctica según la cual la salud, el bienestar, la riqueza, el placer deben ser considerados como los intereses fundamentales de la vida (L.).
- MEDIATO.** Ver **INMEDIATO**.
- MENS.** El alma humana en cuanto que, como espíritu, es principio de sus operaciones superiores, intelección y volición (G.).
- MÉRITO.** Lo que hace a una persona o a una acción digna de recompensa, de elogio, de estima. En teol. de la gracia, se distingue el mérito *de congruo*, mérito de simple conveniencia, visto el proceder libre del sujeto que merece; y el mérito *de condigno*, o mérito de justicia y de dignidad, que considera el origen divino del acto puesto. Ver tomo II, p. 353-360.
- METAFÍSICA.** Parte superior de la filosofía, la que trata de dar las razones y principios últimos de las cosas: es la ciencia del ser en cuanto ser y de sus atributos.
- METANOIA.** Conversión y penitencia. Ver p. 497 ss.
- METEMPSICOSIS.** Doctrina según la cual una misma alma puede animar sucesivamente varios cuerpos, sean humanos, animales o incluso vegetales (L.).
- MIDRASH.** Comentario rabínico de la sagrada Escritura. Se compone de la Halajá (legislación) y la Hagagá.
- MILAGRO.** Hecho producido por una intervención especial de Dios, que escapa al orden de las causas naturales por Él establecidas y destinado a un fin espiritual. Ver tomo I, pág. 658.
- MISHNA.** Recopilación de las decisiones jurídicas judías hasta el s. III después de Cristo.
- MISIÓN.** 1. *Misiones divinas*. Términos temporales de las procesiones divinas. El Hijo que procede del Padre se dice que es enviado (*missus*) al alma cuando ésta es puesta en una nueva relación con el Hijo. Ver tomo I, p. 452-454 y tomo II, p. 322. Se distinguen las misiones visibles (encarnación, venida del Espíritu Santo sobre los apóstoles) y las misiones invisibles. 2. *Misión de la Iglesia*. Dos sentidos: a. Conjunto de funciones de magisterio, de santificación y de gobierno de la Iglesia. b. Función particular de la Iglesia con los no cristianos. Ver **EVANGELIZACIÓN**.
- MODALISMO.** Ver **MONARQUIANISMO**.
- MODERNISMO.** Término colectivo que designa la crisis religiosa de un progresismo desmedido que minaba

las bases de la fe y que provocó importantes actos de Pío X (decreto *Lamentabili* y encicl. *Pascendi*, 1907). Al error modernista se opone otro exceso designado con el nombre de integrismo.

MODO. Metaf. Todo lo que determina o modifica un ser.

MÓNADA. Sustancia simple e indivisible.

MONARQUIANISMO. Herejía del s. III que para salvaguardar la unidad de Dios negaba la trinidad de las personas divinas haciendo del Hijo y del Espíritu Santo *modos* del Padre. Ver tomo I, p. 429.

MONOFISISMO. De dos palabras griegas que significan «una sola naturaleza». Históricamente el nombre de monofisitas ha sido dado de hecho a todos los que rechazaron las determinaciones del concilio de Calcedonia.

MONTANISMO. Herejía de Montano (hacia 172). Anunciaba la encarnación del Espíritu Santo y la parrusia.

MORAL. 1. Estado de las costumbres de una sociedad o de un individuo. 2. Ciencia referente a las costumbres. 3. Teol. Parte de la teología que tiene por objeto conducir el hombre a Dios.

MOTOR. 1. El principio activo del movimiento. Se opone a móvil, que designa el sujeto del movimiento. 2. *Primer motor:* en aristotelismo, el principio supremo del movimiento físico: en definitiva el acto puro, o Dios (G.).

MOTU PROPRIO. Bula así llamada porque el papa la da de su propio impulso. No es sellada, sino únicamente autorizada por la firma del papa.

MÓVIL. Lo que es movido. El móvil es el sujeto del movimiento, cuya causa es el «motor». Ver esta palabra.

MOVIMIENTO. 1. Se define metafísicamente: el acto de lo que está en potencia en cuanto tal. 2. División. Para Aristóteles, además de la mutación sustancial, hay tres clases de movimiento propiamente dicho: el movimiento local, el de altera-

ción cualitativa y el de aumento-disminución (cuantitativa) (G.).

NATURALEZA. 1. Fís. En un ser físico, el principio intrínseco de su movimiento y de su reposo (v.gr., la naturaleza del hombre). Como principio de operación la naturaleza se distingue del arte, principio extrínseco y de orden racional. 2. Por extensión, la naturaleza designa el conjunto de seres físicos. 3. El término de naturaleza se encuentra igualmente utilizado para significar la esencia de un ser cualquiera, incluso puramente espiritual. Desde el punto de vista del contenido inteligible, la naturaleza corresponde a la forma y a la esencia (G.).

NATURALISMO. Doctrina para la cual no existe nada a no ser la naturaleza, es decir, nada que no se reduzca a un encadenamiento de hechos semejantes a aquellos de los que tenemos experiencia.

NECESARIO. Ver CONTINGENTE.

NEÓFITO. Convertido, recientemente agregado a la Iglesia.

NESTORIANISMO. Herejía de Nestorio que distinguía dos hipóstasis en Cristo. Condenado en el concilio de Éfeso en 431.

NEUMÁTICO. De πνεῦμα, soplo, espíritu y, en el Nuevo Testamento, nombre propio de la tercera persona divina. A diferencia de la palabra «espiritual», que significa lo que se refiere al espíritu de modo general, el neologismo «neumático» en su uso teológico implica una relación al Espíritu Santo. *Neumatología.* Teología del Espíritu Santo.

NIHILISMO. Doctrina según la cual no existe nada (absoluto).

NOCIONES. En teología trinitaria las nociones de las personas son los caracteres o notas distintivas que dan una idea propia de cada persona divina. Hay cinco nociones en Dios: innascibilidad, paternidad (Padre), filiación (Hijo), espiración común (Padre e Hijo), procesión (Espíritu Santo). *Acto nocional.* Origen activo, o acto productor de una persona divina. Hay dos: la generación (acto del Padre) y la espiración

(acto común del Padre y del Hijo). **NOMBRE.** El nombre es un término que significa de modo intemporal. El nombre y el verbo (éste connota siempre el tiempo) son los elementos necesarios y suficientes de la enunciación. *Nombres divinos.* Ver tomo I, p. 385-388.

NOMINALISMO. Doctrina según la cual no existen ideas generales, sino solamente signos generales. Históricamente el nominalismo filosófico de los siglos XIV-XV preparó el terreno a ciertos errores de la Reforma. *Nominalismo científico:* nombre común bajo el cual se engloban todas las doctrinas contemporáneas que suplantán, en la teoría de las ciencias, las ideas de verdad y de conocimiento de la realidad por las de convención, comodidad y resultado empírico (G.).

NÚMERO. Una de las especies de cantidad. Se define: una multitud medida por la unidad. La multitud y la unidad numéricas deben distinguirse de la multitud y de la unidad trascendentales.

Obediencial (potencia). Designa la aptitud de la naturaleza creada para recibir una determinación que sobrepasa sus capacidades naturales. Las criaturas están siempre en potencia obediencial con relación a Dios, agente supremo.

OBISPO. De una palabra griega que significa vigilante; sucesor de los apóstoles y encargado de la «vigilancia» general de una Iglesia local. La Iglesia está gobernada por los obispos, todos iguales entre sí y presididos por el obispo de Roma (el papa). Obispo *coadjutor*. Obispo dado como ayuda a una sede episcopal. Obispo *auxiliar*. Título que se da a la persona de un obispo titular, sin derecho a sucesión. *Corepiscopos*. Obispos auxiliares que tenían en otro tiempo la misión de reemplazar al obispo en todo el distrito rural de la diócesis.

OBJETO. 1. Lo que es directamente alcanzado por una potencia a la cual determina. 2. División. Obj. *formal:* el aspecto de las cosas que es

propriadamente alcanzado. Obj. *material:* la cosa alcanzada considerada en toda su realidad. Ejemplos: objeto material de la vista es la manzana, objeto formal es el color, objeto material de la fe es la proposición de fe (artículos del Símbolo), objeto formal es la verdad primera revelada.

OMNIPOTENCIA, OMNIPRESENCIA, OMNISCENCIA. Atributos de la divinidad, que lo puede todo, está presente en todo lugar y nada se le oculta.

ONTOLOGÍA. Ciencia del ser en cuanto ser.

OPERE OPERATO (Ex). Es eficaz *ex opere operato* el acto (o la obra) que produce su efecto por sí mismo. Es eficaz *ex opere operantis* el acto que produce su efecto en virtud de las disposiciones del que lo hace.

ORDEN. 1. Disposición metódica de los hombres o de las cosas. 2. Sacramento constitutivo de la jerarquía de la Iglesia. 3. Sociedad de religiosos con votos solemnes. 4. *Ordo*. Libro que señala cada año el orden de las ceremonias litúrgicas.

ORTODOXIA. Doctrina conforme a la fe. *Iglesia ortodoxa*, título de la Iglesia oriental cismática. Cf. tomo I, p. 109. *Fiesta de la ortodoxia*. Fiesta que celebra el triunfo de la ortodoxia al fin de la querella iconoclasta. Fue instaurada por la emperatriz Teodora en 842 (primer domingo de Cuaresma).

OSCURANTISMO. Término peyorativo con el que se suele calificar una doctrina o una política que se opone al progreso.

OSTIARIO. Primera de las órdenes menores en la Iglesia latina.

PACIENTE. Metaf. El que sufre una modificación. El movimiento se suscita en el paciente (G.).

PADRES DE LA IGLESIA. Obispos y grandes teólogos del principio de la Iglesia, hasta la caída del imperio romano de occidente (476). En sentido amplio, hasta la época medieval. *Padres apostólicos.* Los que vivieron en el tiempo de los apóstoles.

- PALEOTESTAMENTARIO.** Relativo al Antiguo Testamento. (Neotestamentario: relativo al nuevo.)
- PANTEÍSMO.** Doctrina según la cual todo es Dios: Dios y el mundo son una única cosa.
- PARÁBOLA.** Relato cuyo conjunto de elementos evoca, por comparación, realidades de un orden superior.
- PARTICIPACIÓN.** El hecho de tener parte en una forma. Hay dos grandes especies de participación: la participación *por composición*, que es el hecho, para un sujeto, de recibir la forma que, en su principio, subsiste por sí misma; la participación *por semejanza*, que es el hecho de que una forma sea sólo imperfectamente lo que otra forma, de la que la primera depende, es de manera plena (G.).
- PARUSIA.** Etimológicamente, presencia, venida, llegada. En el lenguaje neotestamentario y en teología, retorno glorioso de Cristo al fin de los tiempos.
- PASIÓN.** 1. Metaf. El hecho de ser modificado o de sufrir una transformación. La pasión es uno de los diez predicamentos. 2. Las pasiones designan más especialmente las diversas modificaciones del apetito sensitivo. Ver tomo II, p. 145 ss, y la lista de ellas, p. 170. 3. Cristol. El misterio de los sufrimientos y de la muerte de Cristo.
- PASTORAL.** Teol. 1. En un sentido general, *teología pastoral* no se distingue de *teología* (toda la teología es útil y necesaria a la función pastoral). 2. En un sentido restringido, *teología pastoral* designa la parte de la teología que estudia el conjunto del misterio de la Iglesia militante para deducir y aplicar las leyes de su crecimiento.
- PEDOBAPTISMO.** Doctrina y práctica favorables al bautismo de los niños.
- PELAGIANISMO.** Herejía de Pelagio (siglos IV-V) que negaba el pecado original y atribuía a las solas fuerzas del alma humana ciertos poderes que de hecho no posee más que la gracia. Ver tomo II, p. 317 ss.
- PENITENCIA.** 1. Conversión o retorno del pecador. 2. Virtud de penitencia: disposición del corazón a huir del pecado y a detestarlo para conservar la amistad de Dios. 3. En un segundo sentido, penitencia designa un acto imperado por la virtud de la penitencia; así se dice *hacer penitencia*, se habla de *obras de penitencia*, y la satisfacción sacramental es llamada *penitencia*. 4. Tiempo de penitencia. Tiempo en que la Iglesia invita especialmente a convertirse y a hacer penitencia.
- PENTATEUCO.** Nombre dado a los cinco primeros libros de la Biblia.
- PERÍCOPA** (bíblica). Pasaje o extracto del texto bíblico que forma un todo en sí mismo.
- PERIPATÉTISMO.** Fil. Filosofía de Aristóteles.
- PERSONA** (*persona*, *hypostasis*). Sustancia individual racional y autónoma: es el «supuesto» del ser racional (G.).
- PLEROMA.** Plenitud, cumplimiento. La Iglesia es el *pleroma* de Cristo. (Eph I, 23).
- POLIGENISMO.** Teoría según la cual serían varias las parejas que han dado origen a la raza humana. Ha sido proscrito de la enseñanza teológica por la encíclica *Humani Generis*.
- PÓRTICO** (*stoa*). Fil. Filosofía de los estoicos.
- POTENCIA.** 1. Toda capacidad de cambio o de determinación. Se caracteriza por su ordenación al acto: lo que puede ser, y no es como lo que está en acto. 2. Principales modalidades. Pot. *activa*, o de cambiarse en otro en cuanto es otro; pot. *pasiva*, o potencia de ser transformado por otro en cuanto tal. Potencia *natural*: la que pertenece a las cosas por razón de su naturaleza; pot. *obediencial*: ver esta palabra. Potencia y acto constituyen una división fundamental del ser real (G.).
- POTENCIALIDAD.** Cualidad de lo que está en potencia.
- PRAGMATISMO.** Doctrina según la cual la verdad es enteramente relativa a la experiencia humana.
- PREDESTINACIÓN.** Designio de Dios sobre los elegidos.

PREDICABLES. Lóg. Diversas especies de conceptos universales distinguidas por el modo según el cual se refieren a sus inferiores y pueden predicarse de ellos. Hay cinco predicables: género, especie, diferencia, propiedad y accidente (G.).

PREDICADO. Ver ATRIBUTO.

PREDICAMENTOS. Sinónimo de CATEGORÍAS.

PREMISAS. Las dos primeras proposiciones de un silogismo. Constituyen el antecedente del que brotará la conclusión (G.).

PREMOCIÓN FÍSICA. En teología de la gracia, moción divina recibida por la criatura espiritual para impulsarla a actuar libre y vitalmente.

PRESBITERIANA (Iglesia). Iglesia fundada por Knox en Escocia. No reconoce la autoridad episcopal, sino únicamente la de los sacerdotes.

PRESBITERO. De una palabra griega que significa anciano. El que preside con el obispo, pero en segundo lugar, la asamblea de los cristianos y que está encargado oficialmente de guardar y de comunicar el depósito viviente de la fe y de los sacramentos de la fe. *Poderes del presbítero* (llamados también poderes sacerdotales). Poderes especiales que el sacerdote ha recibido en orden a su cargo. *Presbiterado.* Orden dada a los sacerdotes por la ordenación. *Presbiterium.* Antiguo nombre del colegio de los sacerdotes que rodeaba al obispo.

PRETERNATURAL. Fenómeno o causa que sobrepasa el poder de la naturaleza, pero que no es formalmente de orden sobrenatural.

PRINCIPIO. Aquello por lo cual una cosa es producida o es conocida. Principio es un término más general que el de causa, que implica además una real dependencia en el ser (G.).

PROBABILISMO. Teoría de los moralistas que admiten como regla legítima de conducta una opinión probable como tal, o al menos, en una cuestión debatida, una opinión reconocida como más probable (probabiliorismo).

PROCESIÓN DIVINA. La procesión de-

signa la derivación de un término a partir de su principio. El calor procede del sol, la operación procede del agente, la obra del artesano, lo engendrado del generante, el gris del blanco y del negro, etc. En una palabra, se da el nombre de procesión a toda suerte de origen. En Dios se distinguen dos procesiones (o dos órdenes de orígenes): la generación del Hijo y la espiración del Espíritu Santo. En un sentido especial, se designa a veces con el nombre de procesión solamente la procesión que no es generación, la que parte del Padre y del Hijo y se termina en el Espíritu Santo. La palabra vaga y genérica de «procesión» conviene mejor a esta segunda procesión, que nos es especialmente misteriosa.

PROFESIÓN. 1. *Profesión de fe.* Declaración pública de fe. 2. *Profesión religiosa.* Acto por el cual el novicio se consagra al estado religioso (pronunciación de los votos). El religioso así consagrado se llama *profeso*. División. Profesión simple: de votos simples, temporales o perpetuos; profesión solemne: de votos solemnes, siempre perpetuos. Profesión temporal: de votos temporales, siempre simples; profesión perpetua: de votos perpetuos, simples o solemnes.

PROFETAS. Hombres escogidos por Dios para anunciar su mensaje.

PROPIEDAD. Metaf. Lo que brota necesariamente de la esencia de una cosa. El «propio», que designa la propiedad característica de una esencia dada, es uno de los cinco predicables. En teología trinitaria la propiedad de una persona es aquello por lo cual se distingue de las otras. Se distinguen cuatro propiedades de las personas: la paternidad y la innascibilidad (Padre), la filiación (Hijo), la espiración común (Espíritu Santo).

PROPORCIONALIDAD. Ver ANALOGÍA.

PROSÉLITOS. Los que, no siendo judíos de origen, abrazaron la religión judía, aceptando la circuncisión y las observancias, y vinieron a ser miembros del pueblo elegido. *Pro-*

selitismo. Acción por la cual se trata de obtener nuevos convertidos. PROTESTACIÓN DE FE. Sinón. de profesión o de testimonio de fe. *Protestante*. Desde el siglo XVI nombre dado exclusivamente a los luteranos y a todos aquellos que, al mismo tiempo o después, «protestaron contra» Roma.

PROTOCANÓNICOS (libros). Libros de la Biblia que desde un principio fueron, en todas partes y siempre, reconocidos por la Iglesia como inspirados. Se opone a los libros *deuterocanónicos*, que no figuraban en el canon judío y son rechazados por los protestantes como apócrifos.

PRUDENCIA. Virtud moral de discernimiento, de juicio y de acción. Primera de las virtudes cardinales. Ver tomo II, p. 519-549.

PSICOANÁLISIS. Análisis de los diversos elementos del temperamento, del carácter y de todo lo que constituye los «complejos» inconscientes o subconscientes, para dar al paciente un conocimiento de sí mismo que le libere de tales complejos.

PURITANISMO. Secta de presbiterianos rígidos, estrictamente adictos a la letra de las Escrituras, que fueron perseguidos por los Estuardos. De donde también: actitud de espíritu de una persona que afecta gran rigidez de principios.

QUADRIVIUM. En la Edad Media, división superior de los estudios universitarios en la «Facultad de Artes», que comprendía la aritmética, la geometría, la música y la astronomía (L).

QUERUBINES. En hebreo *kerubin*, seres fantásticos. Designa una categoría de ángeles.

QUIDDITAS. Se traduce a veces «quiddidad». Literalmente, lo que responde a la cuestión *quid sit*, ¿qué es esto? La «quiddidad» expresa la esencia o definición de una cosa (G.).

QUIETISMO. Históricamente error de Molinos y de Mme. Guyon (siglo XVIII). En general todo sistema que tiende a suprimir el esfuerzo normal y a favorecer el reposo

(*quies*), en favor, según se pretende, de la actividad divina.

QUOD y QUO. Dos principios (o dos objetos, o dos términos) de ser y de conocimiento. *Quod*: «lo que», el sujeto o el término al que es atribuida tal propiedad, o bien el objeto que se considera; *quo*: «aquello por lo cual» el sujeto es capaz de atribuciones, o aquello «por razón de lo que» se le considera. Ejemplos. Objeto *quod* de la fe: tal verdad que tiene relación con Dios; objeto *quo*: la cualidad de revelado en razón de la cual se considera tal verdad. Objeto *quod* de la vista: lo que cae bajo la mirada; objeto *quo*: el color, gracias al cual la vista percibe las cosas. Entre los tres principios que se distinguen en todo ser creado, el *supuesto* es el principio *quod* de existir (lo que existe); la existencia (aquello por lo cual el sujeto existe), y la naturaleza (por la que su existencia es definida) son, de dos maneras distintas, principios *quo*. En la proposición «el justo vive de la fe», el hombre que es calificado de justo es el término *quod* que se considera, mientras que la cualidad de justicia, por razón de la cual únicamente es considerado, es el término *quo*.

RACIONALISMO. Actitud de espíritu según la cual se pretende explicar todo por la razón y no fiarse más que de ella.

RAZÓN. 1. Psic. La inteligencia considerada en su función discursiva; se opone a *intellectus*, la inteligencia considerada principalmente en su capacidad de intuición. 2. *Ser de razón*. El que como tal no puede existir más que en el espíritu. Se opone a ser real. 3. «*Ratio*» (en el sentido que tiene en expresiones como *ratio entis*, *ratio veri*) designa un principio formal u objetivo de una cosa, pero precisamente en cuanto explica o da razón de esta cosa. El término español «razón» no traduce aquí más que de modo muy imperfecto la palabra latina. 4. *Principio de razón de ser*: una

de las leyes supremas del pensamiento (G.).

REFORMA. Cambio obrado en la Iglesia en orden a un mejoramiento. Por ejemplo, la reforma cisterciense, la reforma del Carmelo, cuyos santos «reformadores» son San Juan y Santa Teresa de Jesús. Fuera de la Iglesia católica la Reforma designa el acto de ruptura con la Iglesia romana y la fundación de las Iglesias disidentes y heréticas en el s. XVI. *Reformados:* título reservado a los calvinistas. La mayor parte de los protestantes de Francia son reformados, mientras que los de Escandinavia y Alemania son luteranos.

REGULAR. En teología del estado religioso, el que está sometido a una regla. En derecho canónico, religioso de votos solemnes.

RELACIÓN. En general, la conexión de una cosa a otra. División. *Relación trascendental:* el orden que una cosa dice a otra por su misma esencia; ejemplo: el orden de la vista a la luz o de la inteligencia a la verdad. *Relac. predicamental:* «accidente» cuya realidad toda consiste en referirse a otro; ejemplo: relación de semejanza. La relación predicamental es una de las diez categorías o predicamentos. *Relación real* y *relación de razón.* Ver **RAZÓN** (ser de). Teol. trinit. Se distinguen cuatro relaciones reales en Dios: la paternidad (Padre a Hijo), la filiación (Hijo a Padre), la espiración común (Padre e Hijo a Espíritu Santo), la procesión pasiva (Espíritu a Padre e Hijo). Aunque Dios es pura unidad, la realidad divina se ofrece a nuestro conocimiento a manera de absoluto indivisible y a manera de relaciones distintas (divinamente reveladas).

SABELIANISMO. Herejía de Sabelio (s. III), para quien las personas divinas no son más que aspectos de Dios.

SABIDURÍA. Conocimiento de las cosas por sus causas más elevadas y más universales. Subjetivamente, la sabiduría es uno de los cinco hábi-

tos especulativos. Teol. Uno de los siete dones del Espíritu Santo.

SACERDOCIO. 1. Estado de aquel que da lo sagrado. Los cristianos no reconocen más que un sacerdocio, el de Cristo, que es participado sacramentalmente en dos grados, de dos maneras y según dos poderes diferentes: a) por los bautizados; b) por los sacerdotes. 2. *Código sacerdotal.* Una de las tradiciones de que se compone el Pentateuco. Ver **YAHVISTA**, **ELOHÍSTA**, **DEUTERONOMISTA**.

SACRIFICIO. Acto ritual por el cual un ser se hace sagrado.

SANTO. 1. Atributo propio de Dios y de las personas y las cosas que le pertenecen o le están consagradas. Todo bautizado es «santo». 2. En otro sentido, cualidad espiritual y moral de los que han llegado a la perfección. 3. En los trámites de canonización el proceso se termina por el reconocimiento de la santidad; así se vino a llamar santos a los que están en el cielo, a los que en otro tiempo se llamaba bienaventurados. *Santificación.* Ver **JUSTIFICACIÓN**.

SATISFACCIÓN. Acción por la cual se repara una ofensa. La pasión de Cristo tiene valor de satisfacción universal. El sacramento de la penitencia implica una satisfacción.

SENSIBLE. El objeto de las potencias sensibles. Se distingue: objeto *propio*, el que es alcanzado inmediatamente y por sí mismo (el color por la vista); objeto *común*, el que es alcanzado por varios sentidos (el tamaño); objeto *accidental*, el que no es alcanzado más que indirectamente por mediación del objeto propio (el hombre, por la vista) (G.).

SENSUALIDAD. 1. Sensibilidad relativa a la sexualidad. En este sentido es un hecho de naturaleza y pertenece a todo hombre, incluso a Adán, antes del pecado. 2. *Apetito desordenado* de esta sensibilidad. En este sentido es un pecado y consiste en el apego desordenado a los placeres sexuales.

SENTIDO. 1. Potencias de conocimiento que tienen órgano corporal y cuyo

- acto es la sensación. 2. División. Los cinco sentidos externos y los cuatro sentidos internos; sentido común, imaginación, memoria y cogitativa (G.).
- SENTIDO COMÚN.** Uno de los sentidos internos cuya función propia es la de adquirir conciencia de la actividad de los diversos sentidos externos y de comparar y discernir sus datos (G.).
- SER** (*ens, esse*). 1. Expresa un cierto orden de la esencia al acto de existir o a la existencia. 2. Ser real (actual o posible). Lo que existe o puede existir. Este ser considerado como tal es el objeto de la metafísica. Ser de *razón*: el que no puede existir más que en la inteligencia que lo concibe. El ser es un término analógico que tiene muchas acepciones y divisiones (G.).
- SETENTA.** La primera traducción en griego del Antiguo Testamento hebreo, hecha en Alejandría, a partir del siglo III antes de nuestra era, por unos «setenta» traductores.
- SFRAGIS.** Sello por el cual el señor en la antigüedad marcaba las personas o las cosas que le pertenecían. En el rito bautismal los padres emplean esta palabra para designar la imposición del signo de la cruz y el carácter.
- SIGNO.** Lo que lleva al conocimiento de otra cosa. División. Signo *natural*, fundado sobre una relación natural del signo a la cosa significada. Signo *convencional*, cuando la relación con la cosa significada proviene de una convención arbitraria (G.).
- SÍMBOLO.** 1. Lo que representa otra cosa en virtud de una correspondencia analógica. 2. Formulario de la fe, *v.gr.*, símbolo de Nicea (L.).
- SINCRETISMO.** Sistema filosófico o religioso que mezcla doctrinas de origen e inspiración diversa.
- SINCRONIZADAS** (misas). Misas celebradas simultáneamente por varios sacerdotes en varios altares. No debe confundirse con la *concelebración*.
- SINDÉRESIS.** Hábito natural por el cual tenemos conocimiento natural de los primeros principios del obrar. Equivalente, en el orden práctico, a la inteligencia de los principios (*intellectus principiorum*).
- SÍNODO.** De una palabra griega que significa compañía, reunión; antiguo nombre de los concilios. *Sínodo diocesano*. Asamblea regular de ciertos miembros de la jerarquía de una diócesis. *Sinódico*. Que tiene relación con un sínodo.
- SINOPSIS.** Visión simultánea de varias cosas. *Sinópticos*: los evangelios de Mateo, Marcos y Lucas, que es fácil poner en paralelo porque tienen grandes semejanzas.
- SOBORNOST.** Término que designa la concepción oriental de la Iglesia, comunidad de fe en el Espíritu Santo, toda entera órgano infalible de la verdad. Todas las «iglesias» son allí iguales.
- SOBRENATURAL.** Que tiene relación con la vida eterna. En otro tiempo significaba simplemente lo que excede las fuerzas de la naturaleza.
- SOTERIOLOGÍA.** Ciencia que estudia las cuestiones relativas a la salvación del hombre.
- SUBDIÁCONO.** La primera de las órdenes mayores en la Iglesia latina. Orden menor en la Iglesia oriental.
- SUBLIMACIÓN.** Acción química por la cual se hace pasar un cuerpo del estado sólido al estado gaseoso. Ha adquirido, en sentido figurado, significaciones diversas.
- SUBSISTENCIA.** Modo sustancial que perfecciona la esencia individual y la hace incommunicable. La subsistencia, según los principales comentaristas de Santo Tomás, es realmente distinta de la esencia y de la existencia (G.).
- SUJETO.** 1. Lóg. Aquello de que se afirma o niega algo en una proposición. Se opone a *predicado*. 2. En una ciencia, aquella cosa cuyas propiedades se investigan. Ejemplo: el número es sujeto de la aritmética. 3. Psic. El que conoce, por oposición a lo que es conocido, u objeto. 4. Metaf. Todo lo que, de cualquier manera, recibe una forma. En este sentido la materia es sujeto (G.).
- SUPERSTICIÓN.** Pecado del que cree

- que ciertos actos, palabras, números, percepciones, etc., acarrearán desgracia o felicidad, y los buscan o los evitan por esta razón.
- SUPUESTO.** El individuo sustancial subsistente. A veces se le llama simplemente sujeto. Si se trata de un ser racional se le llama persona (G.).
- SUSTANCIA.** 1. Lo que es apto para existir en sí y no en otro. Se opone a *accidente* y es la primera de las diez categorías. 2. División. Sustancia *primera*: el sujeto concreto individual; ejemplo: Pedro. Sustancia *segunda*: la esencia abstraída del sujeto; ejemplo: humanidad (G.).
- SYNAXIS.** Reunión de los cristianos para celebrar la misa.
- TALIÓN** (ley del). «Ojo por ojo y diente por diente» (Ex 21, 24). Solamente los jueces, entre los hebreos, aplicaban esta ley. Los doctores judíos, más tarde, abusaron de ella. Nuestro Señor abolió este abuso (Mt 5, 38).
- TALMUD.** Vasta recopilación de literatura judía que incluye, en hebreo y en arameo, la *Mishna* y los comentarios de las escuelas del s. III al VI de nuestra era. Tiene dos redacciones, la de Jerusalén y la de Babilonia.
- TARGUM.** Traducciones (y comentarios) de los textos bíblicos en arameo, comenzadas en el siglo VI antes de nuestra era.
- TEMOR** (de Dios). En hebreo la palabra equivalente representa los deberes religiosos de obediencia y de respeto. Temer a Dios es venerarle, respetarle, adorarle con este matiz que la teología expresa por el temor filial (B. F.).
- TEOFANÍA.** Manifestación de Dios.
- TEORÍA.** Lo que es objeto de contemplación pura o de especulación. Se opone a práctica. Las ciencias teóricas (G.).
- TEOSOFÍA.** Doctrina que tiene por objeto la unión con la deidad, fuera de toda religión revelada.
- TIEMPO.** La medida del movimiento según el antes y el después. Se opone a la *eternidad* (posesión perfecta y simultánea de una vida sin término) y al *evo* (duración pura y sin sucesión de las sustancias angélicas).
- TIPOLOGÍA.** Estudio de los tipos o figuras del Antiguo Testamento que se refieren al Nuevo.
- TORA.** Nombre hebreo del libro de la ley de Moisés (el Pentateuco).
- TRASCENDENTAL.** Lo que está por encima de los géneros (o categorías) del ser. *Propiedades trascendentales* (uno, verdadero, bueno), las que convienen al ser en cuanto ser y se encuentran por tanto en todos los géneros.
- ULTRAMONTANISMO.** Doctrina y práctica de los católicos franceses que buscan su inspiración y su apoyo «más allá de los montes» (de los Alpes), en la corte de Roma. Se opone a galicanismo.
- UNIVERSAL.** Término o concepto tomado en toda su extensión. *Disputa de los universales*: discusión relativa al valor realista de los conceptos universales (G.).
- UNÍVOCO.** Propiedad de un concepto o término que se atribuye a sus inferiores según una significación absolutamente idéntica; ejemplo: «hombres». Se opone a *análogo* y a *equivoco* (G.).
- UNO.** 1. *Uno trascendental*: lo que es indiviso en sí; una de las propiedades trascendentales del ser. 2. *Uno predicamental*: el uno en cuanto principio y medida del número. Se opone a múltiple (G.).
- VEGETATIVA** (vida). Conjunto de funciones vitales inferiores y comunes a todos los vivientes: nutrición, crecimiento y reproducción (G.).
- VERBO.** 1. Lóg. Palabra que significa en la proposición la acción o la pasión con referencia necesaria al tiempo. 2. Psic. *Verbo mental*: término interior del acto intelectual en el que la inteligencia contempla su objeto (G.). 3. Teol. Nombre atribuido por San Juan al Hijo de Dios y que nos revela la naturaleza de la generación en Dios.

VERDADERO. 1. En general, conformidad entre la inteligencia y la realidad. 2. Verdad *lógica*: conformidad de la inteligencia con la cosa que conoce; no se encuentra más que en la segunda operación del conocimiento, el juicio. 3. Verdad *ontológica* o trascendental: propiedad que tiene todo ser de estar conforme con la inteligencia que es su principio, es decir, con la inteligencia creadora (G.).

VIDA. 1. Actividad espontánea e inmanente que es característica de los vivientes. El principio de la vida es el alma. 2. Divisiones. Hay tres grados de vida: vegetativo, sensitivo e intelectual. 3. *Vida humana*. Dos géneros, según que la inteligencia rectora sea práctica (vida activa) o especulativa (vida contemplativa). Ver tomo II, p. 849 ss; 907-908.

VIOLENTO. Lo que va contra las inclinaciones naturales de un ser. El *movimiento violento* es el que contraría estas inclinaciones (G.).

VOLUNTAD. Apetito (o inclinación, o peso) del conocimiento intelectual, o potencia de amor del espíritu. Ciertas filosofías surgidas del cartesianismo consideran la voluntad como una potencia de violencia, ca-

paz de oponerse a los movimientos de la naturaleza; esto es accidental; la voluntad es esencialmente apetito natural del espíritu en busca de plenitud y de acabamiento.

VOLUNTARISMO. Actitud de espíritu según la cual las cosas no son conocidas en su ser y en su verdad, sino según la tendencia que con respecto a ellas guarda la voluntad.

VOTO. En latín se dice *votum* y mantiene el sentido de deseo o intención. Un sacramento es recibido *in voto* desde el momento en que la fe del fiel lo desea y se abre a la gracia que él da. Ejemplo: el bautismo de deseo. 2. Promesa por la cual se compromete el religioso. Ver PROFESIÓN.

VULGATA. Versión latina de la Biblia, obra de San Jerónimo, al menos en su mayor parte, y declarada oficial por el concilio de Trento.

YAHVÉ. Nombre propio por el cual el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob se reveló a Moisés. Ver tomo I, p. 313-314. *Yahvismo*. Religión de los profetas de Yahvé.

YAHVISTA. Nombre dado a una de las tradiciones que componen la tora (cf. ELOHÍSTA, CÓDIGO SACERDOTAL, DEUTERONOMISTA).

INDICE ESCRITURÍSTICO

Act	8, 17:	301	20, 28:	324	Col		
1, 3:	178	400		578	1, 12:	133	
1, 5:	375	456	21:	400	1, 13:	135	
1, 8:	276	459	22, 16:	376	1, 15-18:	257	
	400	8, 37:	31:	400	1, 18-21:	258	
1, 11:	441	8, 38:	Apoc			1, 20:	161
1, 14:	204	9, 5:	1, 6:	256	1, 22:	133	
	236			267	1, 24:	282	
1, 15-26:	272	9, 18:	1, 7:	118		438	
1, 22:	193		1, 18:	272	2, 9:	52	
2, 1-4:	397	10, 36-43:		278	2, 12:	379	
2, 12-26:	272	10, 41:	2, 27:	112	2, 20:	379	
2, 32:	400	10, 42:	2, 28:	112	3, 1-3:	180	
2, 38:	385	10, 48:	3, 7:	272	3, 1-4:	184	
	391		5, 12:	181		379	
	485		6, 6:	203	3, 3:	175	
2, 38-42:	376	11, 14:	7, 12:	439	3, 11:	263	
2, 41:	380	11, 16:	12:	202	3, 13:	23	
	393	11, 30:	12, 2:	203	4, 3:	282	
2, 42:	276	12, 2:	12, 3:	204	4, 5:	220	
	406	13, 2:	12, 6:	204	Cant		
2, 42-47:	535	13, 3:	12, 9:	203	3, 8-12:	222	
2, 43-46:	406	13, 39:	12, 14:	203	1 Cor		
3, 19:	391	14, 22:	12, 17:	203	1, 2:	256	
	498		16, 23:	260	1, 2-4:	266	
	502	14, 23:	19, 7-8:	201	1, 13:	8	
	519	15, 1-29:	19, 8:	117	1, 14-17:	378	
4, 5-22:	272	15, 2:	19, 13:	376	1, 17:	393	
4, 12:	147	15, 22:	19, 15:	415		571	
4, 13:	400	15, 28:	21, 2:	567	1, 22:	110	
4, 29:	400	16, 15:	21, 2-9:	201		114	
4, 31-33:	398	16, 31-33:	21, 3:	200		260	
4, 33:	400	17, 28:	21, 3-5:	267	1, 23:	23	
5, 15:	556	17, 31-32:	21, 4:	151		117	
5, 27-32:	272	18, 8:	21, 9-10:	257		129	
6, 1-6:	573	19, 1 ss:	21, 10:	259	1, 24:	335	
6, 2:	394	19, 5:	21, 14:	272	1, 27:	23	
6, 3:	183	19, 6:	21, 23:	262	1, 30:	147	
6, 6:	456		22, 3-6:	265	2, 2:	128	
8, 1:	398	20, 7-11:	22, 20:	436	3, 6-9:	257	
8, 12 ss:	376	20, 17:	Bar				
8, 12:	394	20, 28:	2, 33:	501			
8, 16:	385						

Índice escriturístico

3, 9:	256	2 Cor	2, 1-18:	133	19, 16:	118
3, 11:	256	1, 22:	2, 4:	132	24, 6:	435
	272	3, 3:		155	24, 15-16:	118
4, 16:	23		2, 4-5:	128	40, 35:	219
5, 1-3:	485	3, 6:	2, 4-18:	133	Ez	
5, 8:	414	3, 7 ss:	2, 10:	168	6, 9:	500
6, 3:	182	3, 17:	2, 15:	255	16:	257
6, 11:	378	4, 4:		257	18, 30-31:	498
	379	4, 10:	2, 18:	167	33, 10-11:	498
	386	5, 6:	2, 20:	272	36, 25:	383
6, 19:	256	5, 14-15:	2, 20-21:	256	36, 25-26:	501
6, 20:	135	5, 17:	2, 20-22:	272	40-47:	256
7, 29:	566		2, 21-22:	259	Gal	
9, 17:	168		3, 2:	168	1, 13:	256
9, 22:	108	5, 21:	3, 9:	168	1, 16:	292
10, 11:	409	11, 7-9:		438	1, 18-19:	273
	446	13, 4:	3, 17:	392	2, 1:	133
10, 16-22:	406	Dan	3, 18:	168	2, 1-11:	273
10, 17:	278	7:	4, 3-5:	379	2, 2-3:	292
	413	7, 13:	4, 4:	259	2, 5:	292
11, 1:	23			294	2, 6:	292
11, 24:	412	8, 17:	4, 8:	180	2, 11-14:	273
11, 25:	256	8, 17-18:	4, 10:	181	2, 11-15:	292
	412	8, 18:	4, 11-17:	266	2, 20:	133
11, 26:	408	10, 9:	4, 13:	400		379
	409	10, 10:	4, 14-16:	258	3, 20:	160
	440	10, 9-15:	4, 20-24:	498	3, 27:	379
11, 26-32:	406	18:		519		380
11, 27-34:	409	Deut	5, 1:	23	3, 28:	258
12, 4 ss:	301	4, 11:	5, 2:	133	4, 4:	101
12, 4-6:	283	5, 15:	5, 5:	256		132
12, 12:	257	18, 11:	5, 16:	220		224
12, 13:	258	18, 15:	5, 23-32:	257	4, 4-5:	105
	379	32, 11:	5, 25:	133		109
	379	32, 14:	5, 26:	377		194
	389	34, 9:		378	4, 5:	100
	398	Eccl		380	4, 6-7:	259
12, 18-21:	283	8, 8:		383	4, 7:	231
12, 28-31:	266	Eccll		386	5, 6:	392
13:	535	31, 35:		254	5, 24:	379
14, 22:	427	Eph		266	6, 15:	232
15, 3:	157	1, 4:	Esther		6, 16:	256
15, 4:	176	1, 5-10:	3, 2:	96		437
15, 9:	256	1, 7:	Ex		Gen	
15, 12:	174	1, 10:	3, 8:	382	1, 2:	377
	177		3, 10:	117		447
15, 14:	23	1, 13 ss:	5, 1:	117	2, 7:	224
15, 20-22:	179	1, 14:	12, 15-20:	414		456
15, 20-26:	441	1, 22-23:	12, 27:	435	2, 18:	212
15, 24:	269		13, 20:	118	2, 23:	189
15, 28:	263		18, 17-26:	456	3, 14-15:	22
15, 44-49:	117		19, 4:	204		203
15, 55:	174		19, 5-6:	279		
16, 22:	436		19, 9:	118		
49, 6:	134					

3, 15:	194	7, 21-25:	133	Ioel	6:	535	
	195	7, 23:	578	2, 11-14:	498	6, 1-13:	410
	200	7, 25:	180	Ioh		6, 15:	410
	201	7, 26:	133			6, 26-49:	410
3, 16:	203		566	1, 1:	19	6, 26-66:	410
	233	7, 27:	566	1, 3:	19	6, 27:	114
3, 19:	200	7, 28:	133		385	6, 28:	48
	201		566	1, 4:	203	6, 38:	20
	233		578	1, 12-14:	200		51
4, 1:	196	9, 9-10:	131	1, 13:	397	6, 49:	108
4, 17:	196	9, 9-14:	133	1, 13-17:	203	6, 50-59:	410
14, 18:	415	9, 10:	376	1, 14:	48	6, 52:	410
14, 18-20:	405	9, 22:	128		203	6, 53:	410
4, 25:	196	9, 24:	464		566	6, 53-54:	442
15, 5:	196	10, 5:	162	1, 14-16:	388	6, 54:	410
15, 8:	196	10, 5-6:	133	1, 16:	261		411
15, 19:	435	10, 5-9:	133	1, 18:	566	6, 55:	410
18, 5:	413	10, 14:	278	1, 33:	377	6, 56:	410
18, 14:	197	10, 22:	386		397	6, 57:	410
18, 17-33:	223	10, 26-31:	485	1, 50:	94	6, 58:	411
19, 36:	203	10, 51:	566	2, 1-2:	201	6, 62:	20
38, 26:	196	11, 1:	131	2, 1-5:	200	6, 63:	466
49, 11:	415	11, 6:	392	2, 2:	262	7, 3-10:	234
Hebr		12, 2:	151		294	7, 15:	94
1, 1-2:	335	13, 7:	578	2, 4:	234	7, 23:	107
	565	13, 8:	80	2, 11:	200	8, 11:	112
1, 13:	181	13, 9-10:	406	2, 12-22:	447	8, 12:	272
2, 4:	383	13, 17:	578	2, 24:	94	8, 34:	135
2, 9-10:	133	13, 24:	578	2, 26-27:	200	8, 58:	20
2, 10:	94	14, 18:	133	3, 2:	260		80
2, 11:	566	Iac		3, 5:	377	9, 3:	114
2, 13:	566				388	9, 6:	107
2, 14-15:	174	2:	535		390	9, 7:	115
2, 15:	166	2, 1-4:	464		397	10, 7-16:	279
2, 17:	94	2, 18:	511	3, 13:	48	10, 9:	272
3, 14-17:	133	3:	535	3, 16:	134	10, 11:	272
4, 12:	508	5, 13-16:	539	3, 17:	100	10, 11-16:	134
4, 14:	53	5, 14:	578		300	10, 13:	134
4, 15:	133	12, 10-19:	484	3, 24:	106	10, 14:	238
	387	Ier		4, 6:	166	10, 18:	134
	565			4, 7 ss:	112		153
4, 15-16:	181	2, 21:	415	4, 8:	133	10, 25:	114
5, 1:	566	3:	257	4, 10:	161	11, 43:	115
5, 2-3:	565	7, 1-16:	498	4, 17-18:	94	11, 52:	348
5, 4:	565	21, 4:	256	4, 21:	463		436
5, 5:	566	31, 17-22:	222	4, 23:	360	12, 6:	109
5, 6:	135	31, 18:	503	4, 46:	94	12, 23:	173
5, 7-8:	566	31, 18-19:	502	4, 50:	94	12, 24:	173
5, 7-9:	133	31, 33-34:	565		115	12, 27:	157
5, 8:	94	Iob		5, 9:	107	12, 31:	135
6, 1-2:	462			5, 19:	109	12, 32:	203
6, 4:	398	32, 8:	456	5, 28:	175	13, 1:	134
6, 4-7:	485	33, 4:	456	5, 36:	114		434
6, 20:	133	40, 20:	446	6:	21	13, 1-18:	284
7, 2-3:	565				447		293

13, 26:	376	21, 12-13:	178	61, 10-11:	222	2, 49:	147
13, 28:	434	21, 15-17:	272	63, 1-6:	415		234
13, 29:	107	21, 15-18:	272			2, 50:	196
13, 34:	437		280	Iud		2, 51:	194
14, 2:	180	1 Ioh		5, 7:	238		196
14, 3-4:	180	1, 8-10:	498	Lc		2, 52:	197
14, 5:	116		519	1, 3:	376		219
14, 10-11:	114	2, 1:	498	1, 7:	196	2, 55:	229
14, 11:	20	2, 2:	157	1, 27:	225	3, 3-5:	196
14, 16-17:	397	2, 11:	519	1, 28:	197	3, 8:	387
14, 20:	20	3, 8:	135		225	3, 10:	502
14, 21:	429	4, 10:	133	1, 28-32:	198	3, 14:	377
14, 26:	397		157	1, 29:	196	3, 16:	197
14, 28:	229	2 Ioh			197		377
14, 30:	135	1:	579	1, 30:	197	3, 17:	397
15, 1-5:	257	3 Ioh		1, 31:	234	3, 19:	199
15, 1-8:	416	1:	380	1, 32-33:	565	3, 20:	199
15, 10:	429	Ion		1, 32-35:	198	3, 22:	198
15, 12:	169	3:	517	1, 33:	197	3, 23-38:	195
15, 13:	134	Is		1, 34:	103	4, 1:	109
	162	2, 2:	195		196	4, 18:	108
	396	4, 4:	377		197	4, 43:	108
15, 26:	397	5, 1-2:	257		227	5, 18-20:	387
16, 7:	180	5, 1-7:	415	1, 35:	226	5, 23:	22
	397	7, 14:	195		230	5, 24:	22
16, 8-13:	397	8, 14:	112		377	5, 29:	272
16, 12:	112	11, 2-3:	400	1, 36:	197	5, 32:	100
16, 13:	112	13:	131	1, 37:	197	5, 33:	107
16, 24:	114	27, 1:	446		225	6, 1:	107
17, 5:	20	33, 1-5:	234	1, 38:	196	6, 5:	21
17, 19:	433	33, 7:	234		225	6, 22:	108
17, 23:	263	33, 9:	234		225	6, 27-35:	167
17, 24:	167	42, 1-9:	131		234	7, 48-50:	387
18, 10:	416	46, 12:	500	1, 39:	196	8, 3:	107
18, 11:	435	49, 18:	117	1, 44:	225	8, 36:	107
18, 20:	112	51, 1-2:	221	1, 44-47:	196	9, 2:	558
18, 36:	565	52:	131	1, 45:	197	9, 3-5:	535
18, 37:	108	53:	234	1, 48:	196	9, 9:	197
	276	53, 5-6:	234		197	9, 22:	116
19, 25-27:	200	53, 10:	234	1, 49:	225	9, 28:	116
	201	53, 12:	131	1, 52:	176	9, 28-36:	116
19, 26-27:	200	54, 4-8:	222		196	9, 29:	117
19, 27:	194	55, 8:	148	2, 7:	196	9, 30-31:	117
	200	58, 1-7:	498	2, 10-11:	132	9, 55:	198
19, 28-30:	200	61, 10:	222	2, 14:	272	10, 9:	558
19, 34:	383			2, 19:	194	10, 33-37:	169
	446				196	10, 38:	107
19, 41:	175				197	11, 27-29:	197
20, 17:	48			2, 21:	197		234
	179			2, 24:	196	11, 29:	197
20, 19:	177			2, 27:	197	11, 38:	376
20, 21-23:	485			2, 34:	234	12, 49-50:	157
20, 23:	272			2, 35:	199	13, 4-5:	498
	509			2, 37:	272	13, 15:	109
	529			2, 47:	196	14, 3-4:	107
20, 28:	82						

Índice escriturístico

14, 5:	109	2, 13-17:	535	Mt	15, 12:	112	
14, 61:	198	2, 18:	107	1, 1-17:	195	15, 22:	112
15, 7:	498	2, 22:	416	1, 18:	225	16, 4:	114
16, 15-16:	272	2, 23:	107	1, 18-23:	195	16, 16:	21
16, 24:	376	2, 27:	21	1, 20:	226		116
16, 31:	498	3, 4-5:	107	1, 21:	195		199
18, 31-33:	20	3, 17:	224		234	16, 17:	116
19, 10:	100	3, 31-35:	194	1, 23:	225	16, 18:	266
20, 41 ss:	21		197	1, 34-35:	190	16, 18-19:	267
21, 15-20:	406		234	3, 1:	376		272
21, 19:	408	3, 34:	234		485	16, 19:	272
22, 15-16:	435	5, 31-33:	93	3, 2:	377		273
22, 19:	412	5, 37:	117		519	16, 21:	116
22, 24-28:	284	6, 1-6:	194	3, 4:	107	16, 21-22:	132
	293	6, 5:	114	3, 6:	376	16, 22:	116
22, 31-32:	272	6, 31:	108	3, 8:	377	16, 22-23:	273
22, 34:	273	6, 31-34:	93		485	16, 23:	116
22, 42:	416	7, 4:	376	3, 9:	376		117
23, 19:	272	7, 24:	95	3, 11:	377	17, 1:	116
23, 43:	112	7, 20:	112	4, 1:	109	17, 1-8:	116
	182	7, 33:	115	4, 2:	107	17, 2:	117
	387	8, 31:	116	5:	535	17, 6:	118
24, 4:	117	8, 33:	116	5, 1:	108	17, 7:	118
24, 25-26:	176	9, 2:	116	5, 14:	272	17, 23:	132
24, 31:	177	9, 2-8:	116	5, 17:	107	17, 26:	108
24, 35:	406	9, 3:	117		109	18, 8:	556
24, 37:	177	10, 21:	93		377	18, 11:	100
24, 39:	177	10, 37:	194	5, 44-48:	169	18, 12:	224
24, 41:	178	10, 45:	132	6:	535	18, 13:	272
24, 44:	178		434	6, 25 ss:	110	18, 18:	272
24, 46-47:	498	11, 11:	107	7, 34:	456		273
24, 49:	397	12, 35 ss:	21	8, 10:	112	19, 28:	181
30, 41:	196	13, 32:	34	8, 20:	108	20, 1-16:	415
30, 44:	196	14, 8:	175	9, 5-6:	22	20, 17-19:	132
		14, 12:	415	9, 10:	107	20, 22:	435
		14, 22:	415	9, 14:	107	20, 22-23:	416
		14, 22-25:	406	9, 30-31:	95	20, 23:	181
		14, 23:	407	10, 9-10:	108	20, 28:	132
		15, 34:	116	10, 32:	21		147
		15, 45:	174	10, 37:	21		157
		16, 1:	175	11, 18:	107	21, 17:	107
		16, 9:	178	11, 19:	107	21, 28-31:	415
		16, 12:	178	11, 21-22:	498	21, 33 ss:	565
		16, 15:	276	12, 1:	107	22, 41 ss:	21
			294	12, 6-8:	21	23:	293
			310	12, 31-32:	520	24, 30:	114
		16, 16:	354	12, 41:	21	25, 31-46:	169
			376	12, 42:	21	26, 17:	414
			377	13, 16:	21	26, 26:	407
			391	13, 17:	21	26, 26-29:	406
		16, 19:	181	13, 31-34:	286	26, 27:	407
				13, 36 ss:	113	26, 29:	407
				13, 41:	21		416
				14, 19:	115	26, 39:	93
				15, 11:	107		435
						26, 64:	118

Indice escriturístico

28, 17: 177	2, 7: 48	4 Reg	Sap
28, 18-19: 376	2, 8: 147	23, 4: 573	12, 10-19: 484
28, 18-20: 271	2, 8 ss: 112	Rom	16, 20: 413
28, 19: 112	2, 9: 176	1, 4: 82	16, 21: 413
28, 20: 180	2, 10: 182	2, 16: 288	Soph
28, 29: 377	2, 11: 176	3, 22: 392	3, 14-17: 198
33, 41: 415	3, 7: 184	3, 25: 133	1 Thes
Num	3, 9: 392	166	2, 12: 260
11: 573	3, 10: 389	4, 11: 396	287
18, 19: 456	3, 11: 389	4, 25: 132	5, 12: 578
27, 16-23: 456	3, 21: 116	161	2 Thes
Os	117	174	1, 4: 256
1: 257	179	179	2, 15: 276
2: 222	Ps	5, 1: 392	Thren
2, 21: 222	2, 9: 202	5, 6-9: 156	1, 15: 415
257	14, 42: 447	5, 7-8: 133	5, 21: 504
1 Petr	14, 49: 447	5, 9-10: 133	1 Tim
1, 13-21: 535	17, 12: 118	5, 10: 155	1, 4: 168
2, 2: 378	19, 33: 447	5, 15: 89	1, 15: 100
382	19, 83: 447	258	108
386	19, 138: 447	5, 19: 129	2, 4-6: 167
2, 4-8: 272	21: 446	5, 20: 386	2, 5: 238
2, 5: 256	22, 44: 447	6, 3: 385	289
2, 9: 279	22, 64: 447	6, 3-11: 378	2, 5-6: 133
582	41: 446	6, 4: 175	2, 6: 133
2, 9-10: 256	44: 446	6, 4-5: 179	3: 575
3, 18: 157	50, 19: 510	6, 4-11: 177	3, 2: 578
173	51, 9: 377	6, 10: 389	3, 15: 276
3, 19: 263	75: 446	6, 10-11: 174	4, 14: 456
4, 8: 502	77: 446	6, 11: 386	5, 17: 578
5, 1: 578	77, 24: 413	6, 16: 135	6, 20: 276
5, 2-4: 293	79, 9-19: 415	6, 23: 157	Tit
5, 2-5: 272	96, 2: 118	8: 535	1: 575
5, 4: 279	103, 15: 415	8, 6: 134	1, 5: 578
5, 5: 578	104: 446	8, 9: 259	1, 7: 578
2 Petr	109: 22	8, 11: 183	3, 5: 301
1, 4: 87	109, 4: 564	259	378
229	113: 446	8, 15: 166	3, 5-7: 379
388	117: 446	388	388
3, 12: 282	1 Reg	8, 16: 231	Zach
Phil	1, 23: 96	8, 17: 387	9, 11: 176
1, 1: 266	8, 10: 118	8, 20-21: 101	12, 1: 456
324	8, 12: 118	8, 24: 379	13, 1: 377
578	18, 1: 117	8, 29: 88	383
2, 5: 23	19, 3-8: 413	389	
2, 6: 48	2 Reg	8, 32: 151	
2, 6-11: 133	7, 12: 198	11, 17-24: 388	
	7, 16: 198	12, 4-8: 266	
	12, 13: 502	14, 17: 108	
		15, 8: 112	
		1 Sam	
		16, 7: 502	

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Aarón 447, 565, 566.
 Abel 121, 350, 447.
 Abelardo 44, 45, 61, 138, 491, 492.
 Abraham 22, 77, 80, 82, 105, 119, 121, 195, 204, 221, 223, 263, 322, 335, 377, 390, 413, 435, 485, 564, 565, 627, 656, 661, 666, 673, 704.
 Abrand 648.
 Adam, K. 123, 191, 330.
 Adam, P. 536.
 Adán 85, 87, 89, 111, 121, 129, 133, 175, 189, 195, 200, 206, 212, 224, 256, 258, 261, 263, 386, 509, 594, 595, 597, 598, 666, 673, 681, 685.
 Adán de San Victor 243.
 Aglipay, Gr. 320.
 Agustín, monje 579.
 Agustín, San 33, 34, 35, 37, 45, 49, 52, 53, 65, 66, 107, 135, 137, 156, 182, 205, 207, 208, 210, 211, 233, 257, 260, 264, 267, 268, 283, 296, 299, 301, 339, 342, 343, 380, 390, 392, 394, 396, 399, 413, 418, 431, 432, 498, 502, 575, 582, 586, 590, 600, 626, 644, 656, 673, 682, 684, 685.
 Ajab 117.
 Alain 647.
 Alastruey, G. 247, 476.
 Alberto Magno, San 46, 99, 213, 492, 551, 570, 588.
 Albillos, F. 590.
 Alcino 640.
 Aldama, J. 247.
 Alejandro III 44.
 Alejandro de Hales 138, 403, 476, 492.
 Alfonso María de Ligorio, San 215.
 Alonso, M. 476.
 Alonso Antimio, A. 647.
 Alonso Lobo, A. 590.
 Alonso Morán, S. 644.
 Alonso Ortiz, J. 648.
 Allo, E.-B. 102, 130, 409, 475, 705.
 Alzin, J. 591.
 Amalarico 403.
 Amán 96.
 Amann, E. 63, 102, 486, 487.
 Ambrières, J.-M. d' 329.
 Ambrosio, San 45, 67, 106, 134, 136, 143, 156, 207, 208, 209, 212, 232, 343, 368, 380, 385, 400, 402, 448, 455, 579, 590, 634, 684, 691.
 Amiot, F. 123.
 Amyot 402.
 Ana, Santa 244.
 Ananías 378, 393.
 Anastasio 684.
 Ancelle 648.
 Anciaux, P. 536.
 Andrés, San 574.
 Andrieu, M. 591.
 Ángela de Foligno, Santa 141.
 Anselmo, San 18, 42, 45, 46, 67, 137, 138, 139, 141, 148, 157, 161, 212, 492.
 Antoine de Jesús 706.
 Apolinar de Laodicea 17, 31, 32.
 Archambault, P. 646.
 Areté 640.
 Arintero, J. 328.
 Armendal, J. 648.
 Arrio 30, 31, 34, 36, 41, 63.
 Arthus 647.
 Asterio de Capadocia 30.
 Atanasio, San 17, 27, 32, 33, 34, 41, 49, 90, 147, 153.
 Aubert, R. 330, 473.
 Auclair, M. 644.
 Aumont, M. 642.
 Baciocchi, J. de 328.
 Balié, C. 249, 250.
 Balmes, J. 330.
 Baradai, Jacobo 319.
 Barbean, H. 646.
 Bardy, E. 328.
 Bardy, G. 102, 123, 474, 588, 706.
 Barth, K. 144, 145.
 Bartolomei, T. M. 249.
 Barré, H. 245, 247, 248, 249.
 Basilides 25.
 Basilio, San 32, 207, 412, 447, 697.
 Batiffol, P. 329, 477, 590.
 Baumann, A. 249.
 Baur, B. 537.
 Bayart, P. 414, 419.
 Bayo 146.
 Beauduin, L. 329, 330, 441.
 Bedart, W.-M. 403.
 Beirnaert, L. 454.
 Belarmino, Cardenal 315, 497.

Índice onomástico

- Benedicto XII 682, 691.
 Benito, San 580.
 Benoit, A. 403.
 Benoit, Dom 585.
 Benoit, J. 475.
 Benoit, P. 590.
 Bérard, V. 640.
 Berdiaev, N. 129.
 Berge, A. 647.
 Bergeron, M. 648.
 Bergson 265.
 Bernadot, M. V. 250, 476.
 Bernard, R. 247.
 Bernardino de Bustio 214.
 Bernardino de Siena, San 141.
 Bernardo, San 141, 157, 212, 215, 293, 462, 481.
 Bertetto, D. 232.
 Bérulle 459.
 Besutti, G. 246, 248.
 Biancani, E. 646.
 Billot 165.
 Billuart 79.
 Biot, J. 645, 648.
 Bittremieux, J. 250.
 Blanchi Sauret 328.
 Boecio 40, 44.
 Boissard, E. 170.
 Bonnes, J. P. 477.
 Bonoso 206.
 Bonsirven, J. 132, 644.
 Bord, J. B. 557.
 Bornhamm, G. 403.
 Bos, Ch. du 558.
 Bossuet 141, 185, 267, 294, 297, 328.
 Botte, B. 366, 368, 404, 459, 468, 477, 478, 558.
 Boulanger, A. 130.
 Boulard, F. 324, 369.
 Boulet, R. 459, 476.
 Bouessé, H. 102, 369, 591.
 Bour 647.
 Bourdaloue 141, 185.
 Bouyer, L. 168, 170, 185, 330, 366, 367, 443, 473, 478, 705.
 Bouyer, P. 435, 449, 450.
 Bover, J. M. 250.
 Bover, P. 328.
 Boyer, canónigo 474.
 Braun, F. M. 248, 329, 402, 454.
 Braun, P. 199, 202, 246.
 Bretagne, G. de 324, 474.
 Brière, Y. de la 329.
 Brígida, Santa 141.
 Brillet, G. 123, 591.
 Briva, A. 591.
 Broussole 142.
 Broutin, P. 327, 476, 591.
 Buch, J. M. de 648.
 Buehler, C. 648.
 Buenaventura, San 46, 99, 100, 138, 492.
 Buschard de Worms 455.
 Cabasillas, N. 448.
 Calvino 496.
 Callewaert, C. 477.
 Camelot, Th. 375, 645.
 Campos Salcedo, J. L. de 647.
 Capelle, B. 476.
 Capréolo 55.
 Carcopino, J. 329.
 Carité, M. 648.
 Carlomagno 403.
 Carlos Borromeo, San 525.
 Carnot, E. 648.
 Carol, J. B. 249.
 Carré, A. M. 558, 600, 644.
 Carrouges, M. 687, 688, 703, 706.
 Casel, O. 369, 446, 598.
 Casiano 37, 488.
 Castro Castro, A. 592.
 Catalina de Siena, Santa 141, 293, 644, 669, 706.
 Catalina Labouré 216.
 Cayetano 55, 56, 73, 89.
 Celso 141.
 Cerfaux, L. 123, 328, 705.
 Cerulario, M. 415.
 Cesáreo de Arles, San 488, 690.
 Césari, Paul 647.
 Cipriano, San 281, 299, 328, 334, 342, 386, 394, 416, 486, 487, 579.
 Cirilo de Alejandría, San 27, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 49, 52, 66, 90, 106.
 Cirilo de Jerusalén, San 342, 380, 400, 448, 462.
 Claeys Bonnaert, F. 586.
 Claparède, E. 647.
 Clara, Santa 644.
 Claude, M. 297.
 Claudel, P. 630.
 Clemente de Alejandría, San 27, 41, 380, 433, 579.
 Clemente de Roma 134.
 Clemente Hofbauer, San 293.
 Clemente VI 155.
 Clemmèt, G. 646.
 Clercq, C. de 557, 591, 647.
 Clerissach, H. 328.
 Colomb, M. 453.
 Colomer, L. 327.
 Colson, J. 329, 585, 590.
 Columbano, San 293, 489.
 Colunga, A. 171, 329, 330.
 Congar, M. J. 295, 314, 328, 330, 345, 417, 590.
 Congar, P. 64, 68, 321.
 Congar, Y. 329, 330, 361, 367, 578, 579, 581, 582, 584, 704, 706.
 Copérnico, 694, 697, 703.
 Corman 647.
 Coumont, L. 455.
 Couturier, M. A. 525.
 Coppens, J. 475.
 Corblet 415.
 Cornelio, San 399.
 Crispo 378.
 Cristiani, L. 251.
 Crivelli, C. 248.
 Croegaert, A. C. 475, 477, 642, 649.
 Cuervo, M. 249, 250.
 Cullmann, O. 329, 341, 368, 413, 446, 447, 451, 474, 476, 705.
 Cumont, F. 322, 367, 454, 458, 693, 697, 703.
 Cumont, P. 459.
 Cunill, R. 330.
 Cuttaz, F. 403.

Índice onomástico

- Chabannes, B. de 558, 649.
 Chanson, Ch. 537.
 Chanson, P. 478, 645.
 Chardon, L. 141, 185.
 Charles, P. 330, 517.
 Charmot, F. 476, 647, 648.
 Charrière, F. 537.
 Charue, A. M. 591, 592.
 Chavasse, A. 330, 452, 475, 540, 557.
 Chenu, P. 365.
 Chenu, M. D. 369, 525.
 Chéry, H. C. 321, 474, 475, 478, 646.
 Chevrot 477, 478.
 Chiffot, Th. G. 169.
 Chollet 123.
 Christian, A. 646.
- Dabin, P. 329.
 Dámaso, San 32.
 Dambroirena, P. 330.
 Daniel, Y. 458.
 Daniel-Rops 125, 644, 646.
 Daniélou, J. 330, 331, 342, 368, 412, 414, 441, 446, 447, 469, 705.
 Daniélou, Mad. 646.
 Dante 702, 703.
 Dauvillier, J. 646.
 David 21, 22, 96, 119, 121, 196, 198, 245, 377, 500, 502, 656, 666, 673.
 Davin, P. 590.
 Débora 658.
 Decencio 399, 541.
 Decroix, Ch. 646.
 Dechamps 296.
 Delbrel, M. 648.
 Delgado, R. 648.
 Deman, T. 131.
 Démann, P. 98, 474.
 Deodato de Barly 63, 66.
 Deoressu, R. 63.
 Derkenne, F. 453.
 Descartes 232.
 Dewailly, L. M. 102, 366.
 Diana de Andalo 644.
 Diétrich, S. de 705.
 Dickinson, J. C. 586.
- Diepen, D. 102.
 Diepen, H. 63, 66.
 Dilschneider, A. 403.
 Dillenschneider, C. 248, 249.
 Diodoro de Tarso 32, 37.
 Dionisio 339.
 Dioscoro de Alejandría 37.
 Dix, Gr. 403, 443, 477.
 Dollinger 320.
 Domingo de Guzmán, Santo 141, 644.
 Donato 343.
 Doncoeur, P. 632, 648, 649.
 Dondaine 59, 63, 66, 67, 68, 505, 507, 513, 536.
 Doronzo, E. 536.
 Dostoyevski 294, 688.
 Dubarle, D. 169, 525, 697, 698, 703.
 Dublanchy, E. 247.
 Dubosc, A. 475.
 Duchesne, L. 368, 402.
 Dufoyer, P. 645.
 Duhm 131.
 Duhr, J. 647.
 Dumont, C. J. 330, 475.
 Dumontet, E. 476.
 Duns Escoto 18, 54, 55, 56, 57, 99, 100, 139, 164, 213, 483, 495, 507.
 Dupont 461.
 Dupouey, L. 646.
 Durand, J. M. 647.
 Durand de Mende 578.
 Durrwell, F. X. 185.
- Efraím 447.
 Efrén, San 434.
 Éliade, M. 369, 454.
 Elías 664.
 Enciso Viana, E. 648.
 Engelberto de Admont 213.
 Enrique VIII 319.
 Enrique Suso 141.
 Epifanio, San 237, 434, 583.
 Esaú 221, 626.
 Escoto Erigena 106.
 Estanislao, San 631.
- Esteban, papa, San 343, 394.
 Esteban, protomártir, San 398, 663.
 Esteban Romero, A. 330.
 Eunomio 30.
 Eusebio de Cesarea 399.
 Eusebio de Nicomedia 30.
 Eutiques 37, 38, 42, 61.
 Eva 189, 200, 205, 206, 211, 212, 246, 348, 509, 595, 597, 598, 685.
- Fabio de Antioquia 399.
 Fargues, M. 453, 474, 533.
 Farsky, Ch. 320.
 Fayol, A. 645, 648.
 Felipe, San 378, 394, 398.
 Féret, H. M. 169, 170, 248, 705.
 Fernández, A. 123, 249.
 Festo 634.
 Festugière, A. J. 130.
 Firkel, E. 648.
 Flacelière, R. 644.
 Flachaire, G. 248.
 Flaviano 37, 38, 232.
 Flemington, W. F. 402.
 Flicoteaux, E. 478.
 Fliche, A. 331.
 Foerster, W. 648.
 Folliet, Joseph 612, 646.
 Fonsgrive, G. 647.
 Fotino 17, 30, 31, 49, 50, 51.
 Fouche, S. 558, 642.
 Fox, G. 321.
 Francisco de Asís, San 141, 644.
 Francisco de Sales, San 631.
 Franzelin 267.
 Fulgencio de Ruspe, San 488, 683.
- Gaillard, J. 478.
 Gaisseau, P. D. 318.
 Galileo 694, 697.
 Galtier, P. 63, 102, 185, 535, 536.

Índice onomástico

- Gallus, T. 248.
 Gantinat, J. 705.
 García de la Fuente 331.
 García Figar, A. 648.
 García Villoslada 331.
 Garrigou-Lagrange, R. 592.
 Gasnier, M. 403.
 Gaspardo, H. 648.
 Gaucheron, M. 460, 475.
 Gaudel, A. 63, 102.
 Gaudencio de Brescia, San 590.
 Gay, F. 647.
 Gelin, A. 328.
 Gemelli, A. 648.
 Gemelli, R. P. 647.
 Genadio 488.
 Georg, J. E. 646.
 Germán, San 579.
 Gérardon, B. de 369.
 Gerson 213.
 Gertrudis, Santa 98, 141.
 Geuthner, P. 693.
 Gheerbrant, A. 318.
 Ghysens, G. 18, 62.
 Giamberardini, G. 589.
 Giotto 179.
 Glorieux, P. 63, 591.
 Godiu, H. 646.
 Gogol, N. 478.
 Goichon, A. M. 536.
 Gomá Tomás, I. 645, 646.
 Gonzaque, L. de 648.
 González, Manuel 474.
 Goossens, W. 328, 475.
 Gottschalk 142.
 Goubert, J. 251.
 Graber, R. 369.
 Gracián, J. 644.
 Graciano 483, 490.
 Grail, A. 402, 405.
 Granada, Fr. Luis de 477.
 Grandmaison, L. de 101, 123.
 Granero, J. M. 329, 590.
 Grea 415, 585, 590.
 Greban, A. 140.
 Greet, E. de 647.
 Grégoire, Y. 648.
 Gregorio VII 322.
 Gregorio de Jesús Crucificado 250.
 Gregorio Magno, San 148, 323, 420, 455, 459, 575, 579, 590, 682, 704.
 Gregorio Nacianceno, San 27, 33, 136, 207, 579.
 Grignon de Montfort 215, 250.
 Grimaud, C. 647.
 Grosche, R. 328.
 Gross, J. 136, 153.
 Gruenagel, F. 403.
 Grünewald 141, 150.
 Guardini, R. 123, 368, 705.
 Guéranger, Dom 477.
 Guerrin, E. 329.
 Guerry, E. 328, 329.
 Guillermo de Auvernia 138, 492.
 Guillermo el Conquistador 212.
 Guitton, J. 102, 247, 645.
 Günter 57, 58.
 Gy, P. M. 450, 451, 563.
 Hamer, J. 404.
 Hamman, A. 171.
 Haussherr, P. 536.
 Hassonville, P. d' 646.
 Häring, B. 329.
 Hasseveldt, R. 327.
 Hébert, A. G. 246, 248.
 Hegel 143.
 Heggelbacher, O. 368.
 Hengstenberg, H.-Fd. 68.
 Henry, A.-M. 18, 64, 103, 173, 246, 483, 585, 593, 641, 642.
 Hera 639.
 Hérís, Ch. V. 98, 101, 102, 329, 404, 451, 476, 591, 686, 706.
 Hermann de Tournai 213.
 Hermas 255, 312.
 Herodes el Grande 244.
 Herschel 695.
 Hertling, L. 330.
 Heylem 646.
 Hilario, San 33, 45, 49, 112, 368, 400, 579.
 Hild, J. 478.
 Hildebrand, D. von 645.
 Hipólito de Roma, San 385, 392, 398, 399, 402, 448, 453, 454, 455, 540, 582, 583, 591.
 Hoffer, P. 248.
 Holstein, H. 248.
 Homero 703.
 Hoppeler, J. 648.
 Houyvet, G. J. 646.
 Huby, J. 331.
 Hughes, Ph. 331.
 Hugo de San Victor 335.
 Hugon, E. 171.
 Hurth 569.
 Ignacio de Antioquía, San 17, 26, 33, 49, 142, 274, 294, 328, 393.
 Imschoot, P. van 125.
 Inocencio I 399, 541.
 Inocencio VIII 569.
 Ireneo, San 26, 27, 28, 32, 33, 41, 136, 137, 151, 205, 206, 274, 278, 294, 328, 416.
 Isaac 123, 626, 627, 666.
 Isidoro, San 109, 681.
 Isolin, M. de 648.
 Izarny, R. d' 634 s.
 Jacob 198, 221, 447, 565, 623, 626, 662, 666.
 Jacques, J. 98.
 Jacquin, G. 474, 647.
 Jagot, P. C. 645.
 Jairo, hija de 119.
 Jansenio 144.
 Jeans 695.
 Jedin, H. 591.
 Jeremias, J. 403.
 Jerónimo, San 33, 57, 207, 208, 214, 568, 684.
 Jerphanion, G. de 142.
 Joaquín, San 244.
 Jonás 21, 517, 532.
 Joret, D. 102.
 José, San 643.
 Jouassard, G. 232, 247, 248.
 Jouhandeau 687, 688.
 Journet, Ch. 327, 329, 591.
 Jovenroux 645.

- Juan II 146.
 Juan XXII 691.
 Juan Crisóstomo, San 179, 342, 571, 590, 600, 635, 682.
 Juan Damasceno, San 17, 40, 45, 49, 54, 66, 80, 82, 136.
 Juan de Antioquía 36, 37, 38.
 Juan Eudes, San 98, 141, 215.
 Juana de Chantal, Santa 631.
 Juana de Valois, Santa 631.
 Jubany, N. 590.
 Judas Iscariote 152.
 Jugie, M. 102, 248, 250, 329.
 Julián de Eclana 210.
 Jung, N. 329.
 Jungmann, J. A. 459, 470, 477, 536.
 Junquera, S. 646.
 Junyent 329.
 Justino, San 205, 342, 380, 383, 418.
- Kammerer, L. 474.
 Kant 75, 143.
 Kelly, J. N. D. 474.
 Keuppens, J. 247.
 Kirschbaum 328, 329.
 Knaus 646.
 Knight, E. 646.
 Koch, A. 477.
 Koehler, T. 249.
 Kothen, R. 646.
 Krempel, A. 646.
- Labán 623, 626.
 Laberthonnière, L. 647.
 Labriolle, P. de 141.
 Lacordaire 185.
 Lacroix, J. 645.
 Lachelier 75.
 Lagrange, M. J. 103, 123, 434, 520.
 Laminne, J. 171.
 Lanpe, G. W. 402.
 Laugardière 586.
 Laurentin, R. 191, 247, 248, 249, 250, 579.
- Lavaud, B. 645.
 Lázaro 115, 488, 704.
 Le Bachelet, X. 248.
 Le Brun, P. 477.
 Le Cormier, P. 612.
 Le Fort, G. von 634, 641, 648.
 Le Gall, A. 647.
 Lea, H. C. 496.
 Lebon, J. 102.
 Lebreton, L. J. 537.
 Lebreton, J. 25, 34, 101, 123, 475.
 Leclercq, J. 330, 471, 645.
 Lécuyer, J. 445, 581, 590, 591.
 Leenhardt, J. 403.
 Lefèvre, G. 646.
 Leibniz 75.
 Lelong, M. H. 123.
 Lemaire 647.
 Lemonnyer, A. 102, 378, 402.
 León, San 28, 33, 34, 37, 80, 232, 416, 449, 488, 535.
 León III el Isáurico 97.
 Léonard, A. 472, 705.
 Leoncio de Bizancio 17, 38, 39, 40, 49.
 Leporio 33, 34, 35, 37.
 Lepin, M. M. 102, 476.
 Leroy, O. 706.
 Lesage, R. 372.
 Lestapis, S. de 646.
 Leuret, S. 642.
 Lewis, C. 455.
 Lidia 378.
 Liégé, P.-A. 7, 101, 253, 326, 462.
 Löhr, E. 477.
 Loisy 146.
 Lombroso, G. 648.
 Long-Hasselmanns 578, 579.
 Longpré, E. 63.
 López Palacios, A. 404.
 Lortal, P. 646.
 Lubac, H. de 137, 327, 330, 345, 364, 389, 438, 673, 705.
 Lubienska de Lenval, H. 369, 453, 463, 474.
 Luciano de Antioquía, San 30, 31, 32.
- Luis, San 631.
 Luis XIV 451.
 Luis de Orleans 631, 477.
 Luis de Orleans 631.
 Lundberg, Per. 454, 458.
 Lutero 57, 143, 319, 495.
 Lyonnet, S. 248.
- Llamera, M. 249, 251.
 Llorca 331.
 Llorente, D. 474.
- Madinier, G. 645.
 Madoz, J. 329.
 Maillet, G. 142.
 Maillet, J. 646.
 Male, E. 140.
 Malebranche 140, 164.
 Malingrey, A. M. 474.
 Malou 216.
 Manasés 447.
 Manoir, H. du 247.
 Mans Puigarnau, J. 647.
 Manteau-Bonamy, H. M. 17, 18.
 Mañá Terrades 646.
 Marcelo de Ancira 31.
 Marción 25.
 Marchese 632, 635.
 Mardoqueo 96.
 Margarita María, Santa 98, 141.
 María de Ágreda 215.
 María de Cleofás 201.
 María Magdalena 179, 201, 669.
 Maritain, J. 304, 368.
 Marmion, Dom Columba 123.
 Marrou, H. I. 456.
 Marta 693.
 Martimort, A. G. 329, 342, 417, 443, 445, 461, 591.
 Martin, A. 646.
 Martín Hernández, F. 590.
 Martín, San 575, 579.
 Martín v 531, 569.
 Marvulli, L. 249.
 Massabki, Ch. 645.
 Massignon, L. 119, 120.
 Masson, J. 330.

Índice onomástico

- Masure, E. 171, 476, 592.
 Matías, San 571.
 Matilde, Santa 98, 141.
 Máximo, San 17, 38, 39, 66.
 Maurice-Denis, N. 459, 476.
 Mayaud, J. B. M. 647.
 Maydiou, A. J. 453.
 Médébielle, A. 171.
 Meline, P. 646.
 Mellet, M. 127, 483, 536.
 Melquisedec 22, 123, 322, 350, 414, 435, 447, 565, 566.
 Menandro 25.
 Menéndez Pelayo, M. 331.
 Mercenier, E. 444, 475, 478, 591, 642.
 Mercier 217, 591.
 Mersch, E. 87, 137, 328.
 Merkelbach, B. 247.
 Meunier, M. 580.
 Michalon, P. 330.
 Michel, A. 40, 363, 563, 589, 705.
 Miller, W. 321.
 Minucio Félix 464.
 Moeller, Ch. 453.
 Mohrmann, Ch. 367, 447, 459, 477.
 Moisés 82, 117, 121, 256, 435, 447, 464, 509, 573, 576, 596, 657, 662, 664, 666, 673, 674.
 Mollat, D. 115.
 Mondegranes, Pío M.^a de 324, 330.
 Monsegú, B. 591.
 Montalbán, J. 324, 330.
 Montcheuil, Y. de 102, 327, 412, 432, 433.
 Montessori, M. 647.
 Montier, E. 648.
 Moragas, J. de 647.
 Morin, J. 497, 589.
 Mouroux, J. 645.
 Mugnier, F. 102.
 Müller, A. 248.
 Mura, E. 328.
 Naamán 446, 532.
 Natán 196.
 Natanael 94.
 Naurois, L. de 473.
 Nautin, P. 456, 474.
 Nédoncelle, M. 645.
 Nestorio 35, 36, 37, 38, 49, 50, 61, 65, 66, 81, 102, 209, 369.
 Neubert, E. 250.
 Newman 216, 217.
 Nicodemo 175, 341, 359, 446.
 Nicolás de Mira 579.
 Nicolas, J. H. 245, 247, 249.
 Nieto, B. 250.
 Noé 121, 447, 664, 665, 666, 673, 699.
 Nogué, J. 369.
 Noirot 452.
 Noubel, J. F. 585, 586.
 Noviciano 399.
 Ogino 646.
 Olichon, A. 330.
 Olier 98.
 Ollé - La Prune, A. 646.
 Oñate, J. A. 328.
 Optato, San 343.
 Orbe, A. 403.
 Orígenes 27, 28, 34, 61, 68, 134, 207, 448, 462, 486, 681, 684.
 Oseas 175, 484, 532.
 Pablo de Samosata 30, 31.
 Papini, G. 123.
 Paris, F. 445, 475, 478, 591, 642.
 Paris, P. 474, 477.
 Parsch, P. 477.
 Pascal 127, 128, 141, 185.
 Pascasio Radberto 481.
 Pascher, J. 348, 367, 368, 458.
 Passaglia, L. 216.
 Paulino, San 579.
 Perdrizet 250.
 Pedro Canisio, San 215.
 Pedro Crisólogo, San 488.
 Pedro Damián, San 481.
 Pedro Lombardo 18, 45, 46, 48, 50, 54, 59, 61, 335, 491, 492.
 Peinador, A. 592.
 Pelagio 210.
 Pernoud, R. 452, 475.
 Petau 497.
 Peters, F. J. 592.
 Philipon, M. M. 242, 369.
 Philippeau 458.
 Philippeau, H.-R. 361, 365, 367, 471, 473, 557.
 Philips, G. 327.
 Picard, L. 647.
 Pidoux, G. 661, 705.
 Pinard de la Boulaye 129.
 Pío v, San 146, 451.
 Pío ix 216, 217, 281, 300.
 Pío x, San 460, 590.
 Pío xi 302, 303, 308, 590.
 Pío xii 167, 217, 239, 300, 302, 316, 328, 329, 330, 564, 568, 590, 645, 648.
 Pittet, R. 331.
 Platón 232, 695.
 Plé, A. 356, 642.
 Plinval, G. de 331.
 Plotino 130, 694.
 Policarpo, San 294.
 Poschmann, B. 536.
 Posidonio 695.
 Poulpiquet, A. de 329.
 Pourrat, P. 141, 368, 591.
 Prat, F. 123, 402.
 Prudencio 455.
 Pseudo Agustín 212.
 Pseudo Alberto Magno 213.
 Pseudo Dionisio 39, 343, 448, 583.
 Pseudo Ignacio 583.
 Pseudo Jerónimo 212.
 Pujiula, J. 646.
 Punient, P. de 475, 591.
 Puzo, F. 329.
 Quemel 142, 145.
 Quémeur, J. 454.
 Quievreux, F. 248.
 Quinet, Ch. 453, 474.

Índice onomástico

- Raimundo de Capua 644.
 Rambaud, H. 645.
 Ramirez, S. M. 476.
 Ratschow, C.-H. 403.
 Ravaisson 75.
 Raymond, M. 648.
 Rebeca 623, 626.
 Regamey, P. R. 250, 469, 539.
 Reik, T. 645.
 Remigio, San 579.
 Renouvier 75.
 Rétif, A. 324, 330, 462, 474.
 Rétif, L. 453.
 Réville, A. 143.
 Rey-Herme, P. A. 647.
 Ricciotti, G. 123.
 Richard, L. 143, 171, 404.
 Richelieu 588.
 Richetti, M. 368.
 Riedmatten, H. de 102.
 Righetti, M. 476.
 Rimaud, J. 647.
 Riquet, R. P. 646.
 Ritsch 157.
 Rivière, J. 129, 135, 136, 171.
 Robert, A. 247.
 Roberto Belarmino, San 215, 297, 301.
 Robilliard, J. A. 98, 539, 598.
 Roguet, A. M. 339, 364, 369, 405, 470, 476, 478, 537, 554.
 Roguet, M. 705.
 Rojo del Pozo, A. 477.
 Rolland, E. 645.
 Rong, J. 320.
 Roschini, G. 232, 246, 248, 250.
 Rosmini 57, 58.
 Rossi, G. 648.
 Rouast 647.
 Rouët de Journal 26.
 Rougemont, D. de 618.
 Rousseau, O. 65, 368, 403.
 Roussel, P. 322.
 Rousselot, P. 331.
 Royo Marín, A. 537, 705.
 Ruch, C. 475.
 Ruckhoff, J. 648.
 Ruperto de Deutz 99.
 Sabater March, J. 330.
 Sabatier, A. 145.
 Salaverri, J. 327, 330.
 Salazar, P. 214.
 Salet, G. 171.
 Salmerón, P. 214.
 Salomón 21, 121.
 Sánchez Moreno 647.
 Sancho, A. 477.
 Sara 197, 246, 623, 627, 628, 629.
 Sartre 688.
 Satán 675, 677, 683.
 Saturnino 25.
 Sauras, E. 249, 250, 328.
 Sauvegeot, P. 474.
 Sauverboeuf, A. de 474.
 Sauvet, Th. 537.
 Savatier 647.
 Scaglia 329.
 Scheeben, M. J. 216, 217, 267, 329.
 Schimmelpfennig, R. 248.
 Schneider, F. 647.
 Schneider, J. 402.
 Schumacher, H. 329.
 Schuster 475.
 Schwalm, P. 102.
 Schwarzmán, H. 402.
 Sebastian, W. 250.
 Sedulius 245.
 Segur, P. 645.
 Seiller, L. 63.
 Serafín de Sarov 296.
 Serapión de Tmuis 542.
 Sergio de Constantino-pla 83.
 Sericoli, C. 249.
 Sertillanges, A. D. 329, 477, 645, 705.
 Serviès, Cl. 646.
 Seumoís, A. 330.
 Seumoís, V. 324.
 Severo, obispo de Tarragona 632.
 Severo de Antioquía 84.
 Simeón 199.
 Simón 25.
 Simón el fariseo 109.
 Simón Pedro 273.
 Sinesio de Cirène 580.
 Shakespeare 455.
 Sisara 658.
 Smith, J. 321.
 Smulder 646.
 Sócrates 77, 78, 131.
 Sofonías 197, 198, 199.
 Solano, J. 476.
 Söhl, G. 247.
 Soustelle, J. 455.
 Souvenance, C. 645.
 Spicq, C. 590, 706.
 Stall 645.
 Stierli, J. 98.
 Stolz, A. 356, 608.
 Sträter, P. 247.
 Suárez 140, 214, 507.
 Suhard 58, 59, 308, 328, 591.
 Taille, M. de la 414, 434, 476.
 Tardif, H. 369.
 Taulero 141.
 Teetaert, A. 510, 536.
 Temiño 328.
 Teodoreto de Ciro 37, 38, 41, 56.
 Teodoro de Mopsuesta 32, 37, 63, 448.
 Teodosio 38.
 Teófilo de Alejandría 580.
 Teresa de Ávila, Santa 141, 644.
 Terrien, J. B. 232, 247, 249.
 Tertuliano 28, 29, 33, 34, 35, 37, 41, 56, 157, 206, 214, 380, 400, 402, 447, 448, 454, 486, 509, 598.
 Thibon, G. 645.
 Thils, G. 170, 329, 591.
 Thouvignon, P. 648.
 Thurian, M. 509.
 Tiberio 25.
 Tixeront 36, 39, 102, 590.
 Tobías 629.
 Tolomeo 697.
 Tomás de Aquino, Santo 7, 8, 18, 42, 45, 46, 47, 48, 49, 51, 52, 54, 55, 56, 62, 66, 67, 68,

Índice onomástico

- | | | |
|--|---|--|
| 69, 74, 75, 79, 80, 88,
89, 90, 91, 92, 98, 99,
100, 102, 107, 113, 123,
138, 139, 140, 146, 158,
171, 185, 213, 215, 220,
263, 264, 267, 279, 339,
344, 345, 351, 355, 357,
363, 364, 384, 399, 403,
416, 428, 429, 430, 431,
432, 461, 476, 482, 483,
492, 493, 494, 510, 514,
515, 516, 530, 536, 552,
564, 569, 570, 574, 591,
643, 644, 671, 678, 682,
697, 698, 701, 704, 705. | Ubertino de Casale 213.
Urdánoz, T. 330.

Vaca, C. 592, 646.
Valentin 25.
Valois, G. 648.
Venaissin, G. 627.
Verdier 591.
Veuillot 216.
Viard, A. 98.
Vicente de Lérins 33.
Vigilio 681, 684.
Villain, M. 328, 330.
Villemain, M. 580.
Villien, A. 368, 557.
Viollet, J. 644, 647.
Virgilio 703.
Vives 329.
Vloberg, M. 250.
Vogel, C. 536.
Voisin, G. 102. | Von le Fort, G. 648.
Vonier, A. 102, 328, 345,
358, 369, 426, 476, 705.
Vooght 536.
Vosté, J. M. 328.

Walter, E. 369, 557, 645.
Weber, J. 247.
Wedgwood 320.
Wesley, J. 321.
Willam, F.-M. 123, 250.
Winandy 580.

Yver, C. 648.

Zapelena, T. 327.
Zebedeo 194.
Zörlein, J. 537.
Zósimo 688.
Zwinglio 496.
Zychlinsky, A. 476. |
| Tomás Moro, Santo 293.
Travers, C. M. 369.
Tresmontant, C. 369.
Tricot, A. 123.
Tricot, R. 102.
Turnel, J. 135, 148.
Tuya, M. de 476. | | |

ÍNDICE ANALÍTICO

- Aborto 609.
 Abrahamitas (religiones) 121, 122, 322.
 Absolución 491-493, 511-513.
 Absolucionismo 495, 512.
 Accidentes 71, 427; eucarísticos 427, 429.
 Acción católica 304-305, 400.
 Acción de gracias 469-470.
 Acción temporal de la Iglesia 305-307.
 Aceite de los enfermos 553-554.
 Adán y Eva 594, 597-598.
 Adán y Jesucristo 113-135.
 Admoniciones 525, 531-533, 637.
 Adopción divina 262, 263-264.
 Adoptacionismo 29-30, 63.
 Adoración de Jesucristo 96.
 Adviento 659-661, 666, 674.
 Agua bautismal 383-384, 388, 454, 676.
 Alianza 258, 564-567.
 Alma humana 698.
 Altar 435, 464-465.
 Amistad divina 503, 518, 528.
Anáfora 419.
Anámnesis 419.
 Anillo nupcial 638.
 Anunciación 197, 199-200, 225-236, 245.
 Apariciones de Jesucristo 669.
Apocatástasis 684.
 Apolinarismo 31-32.
 Apologética de la Iglesia 297-298.
 Apostolado 308-309.
 Apostólica (sucesión) 275-276, 281, 568.
 Apostolicidad de la Iglesia 273-275, 287, 295, 299, 369.
 Apropiaciones 88, 105, 185, 229.
 Arcano (disciplina del) 344.
 Arrepentimiento 486, 503-510, 511-513, 514, 515, 522.
 Arrianismo 30, 63.
 Ascensión 181-182.
 Ascesis 629.
 Asunción 204, 239-240.
 Atrición 494, 507-511, 516-518.
 Aureola 701.
 Autoridad 614-615, 617.
 Autoritarismo 616.
 Avidez 606, 631.
 Ayuno 528-531.
 Banquetes evangélicos 412-416.
 Baptisterio 448-449.
 Bautismal (fórmula del agua) 384, 458.
 Bautismo 108, 120, 177, 181, 186, 278, 279, 343, 345, 364, 376-382, 437, 442-443, 448-470, 487, 509, 512, 531, 548, 579.
 Bautismo de Jesucristo 108, 109, 678.
 Beatitud 681-682, 702.
 Bendición nupcial 637-638.
 Carácter bautismal y maternidad divina 228-230.
 Carácter sacramental 297-298, 357, 388, 399-400, 458.
 Caridad fraterna 437.
 Carne 606, 607, 634.
 Carne de Jesucristo 166.
 Castidad 628-629.
 Casuística 516.
 Catecismo 461, 463.
 Catecumenado 381-382, 452.
 Catequesis de los padres 342, 448.
 Catolicidad de la Iglesia 287, 294.
 Causalidad instrumental 164-168, 176, 226-227, 264-265, 355, 356, 363.
 Cielo 668, 693, 697, 701.
 Ciencia de Jesucristo 34, 52-53, 94.
 Circuncisión: israelita 396; de Jesucristo 105-106.
 Civilización cristiana 306.
 Compasión de María 198.
 Comportamiento humano de Jesucristo 93, 106-109.
 Compunción 519.

- Comunicación de lenguas 28, 34, 41, 69-70, 79-83.
 Comunidad eucarística 468.
 Comunión: (primera) 460, 461; sacramental 419, 436, 439, 466-467; espi-
 ritual 466-468; de los santos 690.
 Concepción original de Jesucristo 103,
 195, 200, 228.
 Concupiscencia 388.
 Confesión sacramental: 483, 490, 491,
 493-494, 496, 510-511, 515, 522-525,
 533-534; de los laicos 490, 494, 515.
 Confesonario 532-533.
 Confesor 531.
 Configuración (a Jesucristo por los sa-
 cramentos) 164, 348, 359, 388, 389,
 408, 409, 411, 429, 436-438, 514, 548,
 549, 550-555, 566, 636, 678, 679.
 Confirmación 342, 396-402, 442-445,
 459, 677.
 Conocimiento: 120, 127-128; de Jesu-
 cristo 94-95.
 Consagración: (fórmula de la) 416,
 419, 421, 435; eucarística 416-417,
 429, 438.
 Consanguineidad 639.
 Consentimiento conyugal 617-619, 635.
 Consignaciones 382, 398, 401, 444, 457.
 Continencia 617, 628, 629-639.
 Contrición 492, 494-496, 501, 505-508,
 510-514, 517, 518-521, 533, 548.
 Contricionismo 491-493, 505, 511.
 Conveniencia: de la encarnación 46, 51,
 52, 99-102; de la redención 147-149.
 Conyugal (acto) 629.
 Corazón de Jesús 98, 146, 150.
 Corredención marial 201, 205, 210, 217,
 234.
 Cosmología 675, 693-697.
 Cristianismo (esencia y originalidad)
 118-121, 130-131.
 Cristología 16-230.
 Cuerpo 545, 694.
 Cuerpo glorioso: 682, 702; de Jesu-
 cristo 177-178.
 Cuerpo místico 89, 93, 133, 160, 167,
 234-235, 237, 257-258, 367, 437, 438-
 440.
 Culpabilidad (complejo de) 519.
 Curación corporal (por la unción de
 los enfermos) 543.
 Daño (pena de) 684-685, 686-687.
 Derecha de Dios 181.
 Devociones particulares 98, 552.
 Diaconado 394, 444, 568-573, 584.
 Diócesis 291, 586.
 Diofisismo 35-45.
 Dirección de conciencia 532, 533.
 Discurso (después de la Cena) 410.
 Disidencias 309-310, 318.
 Divorcio 596.
 Docetismo 25, 65.
 Dones del Espíritu Santo 684-685,
 687, 702.
 Dormición de María 237-238.
 Eclesiología 255-327.
 Ecumenismo 310.
 Edad de la razón 460.
 Edades del mundo 672.
 Educación 608-609, 627.
 Emanantismo 25.
 Encarnación 28-101.
 Enfermedades 543-544.
 Enfermos 556-557.
 Epiclesia 417.
 Epifanías 107, 108, 109, 116, 119-120,
 179, 664.
 Episcopado 566-570, 571-573, 584-585;
 cf. *Obispos*.
 Escatología 440, 655-769.
 Escotismo 54.
 Escuela: 640; de Alejandría 27-28;
 de Antioquía 31-32.
 Esencia 72.
 Especies eucarísticas 425, 428.
 Esperanza 485, 504-505, 507, 658-661,
 664, 667, 672, 675.
 Espíritu Santo 181, 182-183, 258, 261,
 397-398, 399-400, 445, 669, 673.
 Esponsales 610-612, 632.
 Esposos: (igualdad y desigualdad de
 los) 596, 615, 643; (vida cristiana
 de los) 608, 627, 630.
 Eucaristía 180, 183-184, 275, 278, 341,
 405-473, 669, 675, 679.
 Eutiquianismo 36-38.
 Eva y la Iglesia 597.
 Evangelización 276, 303-304, 308-309.
Ex opere operato 353.
 Examen de conciencia 520, 522, 532.
 Excomunión 280.
 Exorcismos 380, 454.
 Exremaunción 341, 539-558, 578, 670.
 Fe: 166, 167, 180, 303, 638, 667, 681;
 (profesión de) 385, 392, 445, 448;
 conyugal 610-611; y bautismo 378,
 392; y penitencia 507, 510, 513.

Índice analítico

- Feminismo 641.
 Fidelidad conyugal 607, 610-611, 622, 628.
 Filiación divina de Jesucristo 83, 87, 104, 105, 227-228.
 Filiación humana de Jesucristo 227-228, 230-231.
 Fracción del pan 414-418, 675.
- Gloria 150, 260, 657.
 Glorificación de Jesucristo 178-179.
 Gnosis 25.
 Gnosticismo 25.
 Gobierno de la Iglesia 272, 279-283.
 Gozo de Jesucristo 151.
 Gracia: de Jesucristo 67; de unión 86, 261-263; habitual 87-89, 263; capital 89-93, 261-263; y Adán 88; sacramental 358.
- Herejías 63-64, 142-143.
 Hijo del Hombre 21.
 Hijos de Dios 683-687, 688, 702-704.
 Hiperdulía 96.
 Hipostasis 35, 69, 70-73, 74.
 Hipostática (unión) 51, 74, 78.
 Historia 673.
 Hogar conyugal 612-616, 638-641.
 Hombre nuevo 255, 260, 500.
- Idiomas (comunicación de) 26, 41, 69-70, 79-83.
 Iglesia: 92, 182, 242, 255-327, 389; monumento 468; sacramental 379, 438, 578, 674-675, 699; y Eva 597-598.
 Imágenes 97.
 Imposición de manos 399, 402, 574.
 Indisolubilidad del matrimonio 603, 620, 623-624, 640.
 Indulgencias 528, 691.
 Infalibilidad 253-277, 280, 282, 285, 295-297, 574.
 Infiernos 175, 702-703.
 Infusión bautismal 384.
 Inhabitación divina 260-261.
 Inmanencia y trascendencia 112-113.
 Inmersión bautismal 385.
 Inmolación 431.
 Inmortalidad del alma 700.
 Intervención divina en el A. T. 221-223, 225-231, 656-665.
- Jerarquía 268-269, 271-275, 585-586.
- Jesucristo operante y meritorio 83, 220.
 Juicio: de Dios 181-183, 665, 667-668, 680-690, 700; general 688, 691-692, 700; particular 691, 692.
 Justicia: original 594, 595; de Dios 148, 177.
 Justificación: 382, 499-500, 505, 507, 513; forense 495, 500.
- Kerygma* 287, 290, 463.
Knosis 49, 57.
- Laicado 301-302, 313-314, 571.
 Latria 54, 97-98.
 Legalismo 522, 528.
 Libertad: humana 641, 686, 689; de Jesucristo 151.
 Libre albedrío 506.
 Limbos 685.
 Limosna 526.
 Liturgia 140-141, 279, 342, 368-369, 378-380, 623, 632, 642.
 Lujuria 606.
- Magia 362.
 Magisterio 267, 271-274, 277, 279.
Magnificat 197.
 Maldición original 595.
 Manifestaciones divinas 658.
 Mariología 192-193.
 Martirio 140.
 Materia y forma en los sacramentos 352.
 Maternidad: divina 105, 193, 200, 206, 223-234, 236, 242-243; humana 609; de María 202, 223-224, 238, 243; y carácter bautismal 228-229, 231.
 Matrimonio 342, 594-649, 680.
 Mediación: de Jesucristo 53-54, 127-128, 133-134, 145, 147, 155, 156, 166, 167, 257-259, 261, 271, 566, 578; de María 202, 212, 217, 239.
 Memorial de la pasión 409, 430, 435-436.
 Méritos de Jesucristo 85, 87, 155-156.
Metanoia 391, 800.
 Milagros 113-115.
 Ministerio eclesiástico 271, 294, 588, 589.
 Misericordia divina 148, 485, 517, 547, 548, 666, 681, 684-685.
 Mistagogia 447.
 Misterio: pascual 183-185, 443; de salvación 255, 257, 263-264.

- Moción divina 503, 514.
 Modernismo 144.
 Monoenergismo 84.
 Monofisismo 35-38.
 Monogamia 603.
 Monoteísmo 20.
 Monotelismo 38, 40, 58.
 Motivo de la Encarnación 56, 98-102, 224.
 Muerte: 595; de Jesucristo 173-174.
 Mujer (emancipación de la) 595-596, 641-642.

 Natividad de Jesucristo 46-47, 104.
 Naturaleza 72-73.
 Negligencia espiritual 544-547.
 Nestorianismo 35-36, 142.
 Nihilismo cristológico 44.

 Obediencia de Jesucristo 151-152.
 Obispos 276, 279, 281, 291, 393, 401, 444, 550, 571.
 Ocasionalismo sacramental 494.
 Ofertorio 415.
 Oficio divino 468.
 Operaciones en Jesucristo 83, 86, 90.
 Opiniones (las tres) 43-45, 47, 50, 68.
 Oración 526.
 Orden (sacramento) 342, 564-579, 679.
 Ordenaciones 575-577, 589.
 Organismo sacramental 358-360.
 Origenismo 684.

 Paciencia de Dios 665.
 Padres de la Iglesia 26-40, 134-137, 205-211, 342, 343.
 Palamismo 65.
 Pan eucarístico 407, 413-414, 428.
 Papa 280-282.
 Parábolas 113.
 Paradigmas 672-677.
 Paraíso 697.
 Paraliturgia 369.
 Parroquia 291, 365, 586, 641.
 Parusia 655-706.
 Pascua (sacrificio de la) 434, 436, 441, 463.
 Pasión de Jesucristo 141, 149-151, 151-167, 174-175, 395, 525.
 Paternidad divina 88.
 Patriarcado 586.
 Pecado: 128, 137, 147, 157, 170, 484-485, 500, 507, 520, 543-548, 595, 684; imperdonable 52; original 131, 385, 393, 545, 606, 686.
 Pedagogía divina 640.
 Penas: eternas 684-685, 687-690, 702-703; temporales 548.
 Penitencia: privada 484-490; pública 486-490; solemne 490; y bautismo 485-486, 509, 513, 531, 548; (sacramento de la) 484-534, 546, 679; (virtud de la) 499, 508-509, 519.
 Penitenciales 489.
 Perdón divino 501, 502-504, 509, 511, 515-516, 517, 519, 521, 525.
 Personalidad 74, 75-76.
 Pertenencia de la Iglesia 215-218.
 Pobreza de Jesucristo 108-109.
 Poder: divino 149; de Jesucristo 91-95; de las llaves 487, 510, 515, 529.
 Predestinación 263, 575.
 Predestinacionismo 142.
 Predicación: 324; de Jesucristo 111-113.
 Prefacio 417-418.
 Presbiterado 566-570, 572-573, 578, 580-582, 584.
 Presencia real 418-420, 422, 423-425, 464.
 Primado de Pedro 272-273, 274-277, 572.
 Privilegio paulino 621-622.
 Procreación 604, 608, 644.
 Profesión de fe 384, 391, 445, 448.
 Profetas mesiánicos 22.
 Profetismo de la Iglesia 272, 275-277, 282.
 Protestantismo 57-58, 66, 142-143.
 Prudencia 522, 616, 617, 639, 679.
 Psicología de Jesucristo 94.
 Pueblo de Dios 266, 564-565, 668.
 Purgatorio 690, 704.
 Purificaciones rituales 376-377.

 Realeza del Mesías 20-21, 92.
 Recidivistas 519.
 Reciprocidad de la amistad 506, 511, 518.
 Reconciliación 487, 513, 516, 525-526.
 Redención 129-170, 548.
 Relevaciones 438.
 Religión: 129, 638; (virtud de la) 431-432.
 Religiosos 580.
 Remordimientos 504, 526.
 Renunciamiento cristiano 184.
 Reprobación 683-687.
 Repudiación 596-597.
Res et sacramentum 229, 352-354.

- Resurrección: de Jesucristo 175-179, 674-675; de la carne 667-668, 681-682, 683, 692-693, 700.
 Retorno de Jesucristo 655-706; cf. *Parusia*.
 Revelación 183, 663-665.
 Revuelta 147.
 Ritos: 369; funerarios 704-705.
 Roma 274.
- Sacerdocio: 564, 567, 571, 578-584, 679-680; de Jesucristo 53-54, 133, 295, 431, 565-567; de la Iglesia 272, 268, 283; y penitencia 524, 528, 531-532.
 Sacramental (teología) 343-345.
 Sacramentales 360, 365.
 Sacramentalidad 364, 674.
 Sacramentos: 90, 176, 278-279, 340-370, 566, 570, 571; en el A. T. 341, 349-350, 351; disposiciones subjetivas 362, 387, 388-389, 512, 550, 553-554, 615-618.
 Sacrificio religioso 130, 131-132, 161, 431-433; cristiano 133-134, 146, 278; de la Cena 434-435; de la Cruz 160-162, 433-434, 435, 436, 438; de la Misa 418-420, 429-431, 438, 465.
 Sacrilegio 426.
 Sanción divina 687-688.
 Santidad de Jesucristo 52, 261, 566; de la Iglesia 284, 287, 294.
 Satisfacción 137, 146, 161, 494-496, 517, 525-528, 534; de Jesucristo 157-160.
 Sensibilidad 503, 519; de Jesucristo 150.
 Señoría de Jesucristo 664.
 Sermón 472.
 Sexual (moral) 642.
 Signos sacramentales 349, 351, 362-363, 366, 408, 414.
 Simbolismo 364, 366, 457.
 Símbolos y Figuras: 449, 459; del altar 465; del cirio 382, 457; de la paloma 118; del gallo 454; de la costilla de Adán 594; del desierto 110; del agua 106, 176, 377, 382, 454, 457, 676; del aceite 399-456; de la luna 203, 694; de los milagros de Jesucristo 114, 115; de las bodas de Caná 200, 341; del pez 678; de Raquel 628; del banquete 413; de Sava 629; de los vestidos blancos 115, 457, 578; de la vid 415; del velo 635; de los números 665-666; de la nube 118, 200; del pan y del vino 408, 414-415.
 Sinagoga 674.
 Socinianismo 142.
 Solidaridad humana 130, 257, 259, 685.
 Subsistencia: 74; en Jesucristo 50, 55.
 Substancia 71, 72, 78, 424, 427.
- Fabernáculo 465.
 Teándrica (operación) 40.
 Temor 505-506, 520.
 Templanza 639.
 Tentación de Jesucristo 109-111, 122.
 Testimonio cristiano 401.
Theotokos 35-36, 209, 241.
 Tiempo de Dios 665-670, 699.
 Tipología: cristológica 121; marial 205-206, 239, 245; sacramental 405-406, 414, 446-447, 484, 539, 678.
 Título de Jesucristo 122.
 Transfiguración de Jesucristo 115.
 Transustanciación: 423-427; y Encarnación 426.
 Triunfo de Jesucristo 667.
- Unción: bautismal 381; de los enfermos, cf. *Extremaunción*.
 Unidad de la Iglesia 294.
 Unión a Jesucristo 411, 467.
 Universalidad de la Redención 145-146, 167, 169.
- Validez de los sacramentos 356-357, 387.
 Velo 634-635.
 Vida: cristiana 119, 121, 255, 260-261, 283-285, 548, 607-608, 625, 628, 671, 673-674; divina 258-260, 260-261, 671, 673-674; de Jesucristo 103-106, 122.
 Vigilancia 665, 667.
 Vigilia pascual 379-380.
 Vino eucarístico 415-416.
 Virginidad: 600, 601-602; de María 196, 200, 206, 208, 225, 233-234.
 Virtudes de Jesucristo 106-109.
 Visión beatífica: 682, 698-699, 702; en Jesucristo 150.
 Viudedad 603, 637, 642.
 Vocación 575.
 Voluntad de Jesucristo 53, 83, 95.
 Voluptuosidad 606-607.

ÍNDICE GENERAL DEL TOMO TERCERO

	<u>Págs.</u>
SIGLAS	5
INTRODUCCIÓN	7

LIBRO I. JESUCRISTO

I. El Misterio de la unión de las dos naturalezas	17
A. Bosquejo del desarrollo de la cristología	18
B. Cuadros sinópticos	59
C. Reflexiones teológicas	64
II. La vida de Jesús	103
III. La redención	127
IV. La gesta gloriosa de Jesucristo	173

LIBRO II. MARÍA Y LA IGLESIA

V. La virgen María	191
VI. El misterio de la Iglesia	253

LIBRO III. LOS SACRAMENTOS DE LA IGLESIA

VII. Los sacramentos en general	339
---	-----

Parte I. SACRAMENTOS DE INICIACIÓN

VIII. El bautismo y la confirmación	375
A. El bautismo	376
B. La confirmación	397
IX. La eucaristía	405

Parte II. SACRAMENTOS DE CURACIÓN

X. La penitencia	483
XI. La unción de los enfermos	539

	<u>Págs.</u>
Parte III. SACRAMENTOS DE LA SOCIEDAD ECLESIAL	
XII. El orden	... 563
XIII. El matrimonio ...	 593

LIBRO IV. LA PARUSÍA

XIV. La parusía	 655
------------------------	------------

LÉXICO E ÍNDICES

Breve léxico teológico ...	... 709
Índice escriturístico .	... 735
Índice onomástico	... 741
Índice analítico	... 749